Francis J. Morrissey

SANCTI THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

QUÆSTIONES DISPUTATÆ

ACCEDIT LIBER

DE ENTE ET ESSENTIA

SANCTI THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

QUÆSTIONES DISPUTATÆ

ACCEDIT LIBER

DE ENTE ET ESSENTIA

Cum commentariis R.D.P. THOMÆ DE VIO CAJETANI Cardinalis

EDITIO NOVISSIMA

Ad fidem optimarum editionum diligenter recognita et exacta commendataque a S. S. Leone PP. XIII.

TOMUS SECUNDUS

DE MALO VI-XVI. — DE SPIRITUALIBUS CREATURIS. — DE ANIMA. — DE UNIONE VERBI INCARNATI. — DE VIRTUTIBUS IN COMMUNI. — DE CARITATE. — DE CORRECTIONE FRATERNA. — DE SPE. — DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS.

IN LIBRARIIS CONSOCIATIONIS SANCTI PAULI

PARISIIS, 6, VIA DICTA CASSETTE et VIA DICTA DE LILLE, 51

BARRI-DUCIS VIA DICTA DE LA BANQUE, 36 | **FRIBURGI HELV.** VIA DICTA GRAND'RUE, 13 | **BURDIGALÆ** PLATEA DICTA PEY-BERLAND, 30

TRAJECTI AD MOSAM

1883

SANCTI

THOMÆ AQUINATIS

QUÆSTIONES DISPUTATÆ

DE MALO

QUÆSTIO VI

DE ELECTIONE HUMANA, SEU LIBERO ARBITRIO

ARTICULUS UNICUS. — *Utrum homo habeat liberam electionem actuum, aut ex necessitate eligat.* (I, quæst. LXXXII, art. 1.)

Quæstio est de electione humana : et unum quæritur hic, utrum homo habeat liberam electionem suorum actuum, aut ex necessitate eligat. Et videtur quod non libere, sed ex necessitate eligat. Dicitur enim Hierem., x, 23 : *Non est hominis via ejus, nec viri est ut ambulet et dirigat gressus suos.* Sed illud respectu cujus homo habet libertatem, ejus est, quasi in ipsius dominio constitutum. Ergo videtur quod homo suarum viarum et suorum actuum liberam electionem non habeat.

2. Sed dicendum, quod hoc refertur ad executionem electionum, quæ interdum non sunt in hominis potestate. — Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom., IX, 16 : *Non est volentis*, scilicet velle, *neque currentis*, scilicet currere, *sed miserentis Dei.* Sed sicut currere pertinet ad exteriorem executionem actuum, ita velle ad interiorem electionem. Ergo etiam interiores electiones non sunt in hominis potestate, sed sunt homini ex Deo.

3. Sed dicendum, quod homo ad eligendum movetur quodam interiori instinctu, scilicet ab ipso Deo, et immobiliter; non tamen hoc repugnat libertati. — Sed contra est, quod cum omne animal moveat seipsum per appetitum, alia tamen animalia ab homine non habent liberam electionem : quia eorum appetitus a quodam exteriori movente movetur, scilicet ex virtute corporis cœlestis, vel ex actione alicujus alterius cor-

poris. Si ergo voluntas hominis immobiliter movetur a Deo, sequitur quod homo non habeat liberam electionem suorum actuum.

4. Præterea, violentum est cujus principium est extra, nil conferente vim passo. Si ergo voluntariæ electionis principium sit ab extra, scilicet Deus, videtur quod voluntas per violentiam et ex necessitate moveatur. Non ergo habet liberam electionem suorum actuum.

5. Præterea, impossibile est voluntatem hominis discordare a voluntate Dei : quia, sicut Augustinus dicit (in Enchir.), aut homo facit quod vult Deus, aut Deus de eo suam voluntatem implet. Sed voluntas Dei est immutabilis. Ergo et voluntas hominis. Omnes ergo humanæ electiones ex immobili electione procedunt.

6. Præterea, nullius potentiæ actus potest esse nisi in suum objectum : sicut visus actio non potest esse nisi circa visibile. Sed objectum voluntatis est bonum. Ergo voluntas non potest velle nisi bonum. Ex necessitate ergo vult bonum, et non habet liberam electionem boni vel mali.

7. Præterea, omnis potentia ad quam comparatur suum objectum ut movens ad mobile, est potentia passiva ; et suum operari est pati ; sicut sensibile movet sensum ; unde sensus est potentia passiva, et sentire est quoddam pati. Sed objectum voluntatis comparatur ad voluntatem ut movens ad mobile : dicit enim Philosophus (III de Anima, com. LVI, et XI Metaph.), quod appetibile est movens non motum ; appetitus autem est movens motum. Ergo voluntas est potentia passiva, et velle est pati. Sed omnis potentia passiva ex necessitate movetur a suo activo, si sit sufficiens. Ergo videtur quod voluntas de necessitate moveatur ab appetibili. Non ergo est liberum homini velle vel non velle.

8. Sed dicendum, quod voluntas habet necessitatem respectu finis ultimi, quia omnis homo ex necessitate vult esse beatus ; non autem respectu eorum quæ sunt ad finem. — Sed contra, sicut finis est objectum voluntatis, ita et quod est ad finem : quia utrumque habet rationem boni. Si ergo voluntas ex necessitate movetur in finem, videtur etiam quod ex necessitate moveatur in id quod est ad finem.

9. Præterea, ubi est idem motivum et idem mobile, est et idem modus movendi. Sed cum aliquis vult finem et ea quæ sunt ad finem, idem est quod movetur, scilicet voluntas, et idem est movens : quia ea quæ sunt ad finem non vult aliquis, nisi inquantum vult finem. Ergo est idem modus movendi ; ut scilicet sicut aliquis ex necessitate vult finem ultimum, ita ex necessitate vult ea quæ sunt ad finem.

10. Præterea, sicut intellectus est potentia separata a materia, ita et voluntas. Sed intellectus ex necessitate mo-

vetur a suo objecto : cogitur enim homo ex necessitate assentire alicui veritati per violentiam rationis. Ergo eadem ratione et voluntas necessario movetur a suo objecto.

11. Præterea, dispositio primi moventis relinquitur in omnibus sequentibus : quia omnia secunda moventia movent inquantum sunt mota a primo movente. Sed in ordine motuum voluntariorum, primum movens est appetibile apprehensum. Cum ergo apprehensio appetibilis necessitatem patiatur, si per demonstrationem probetur aliquid esse bonum, videtur quod necessitas derivetur ad omnes motus sequentes ; et ita voluntas non libere, sed ex necessitate movetur ad volendum.

12. Præterea, res magis est motiva quam intentio. Sed secundum Philosophum (in VI Metaph., com. VIII), bonum est in rebus, verum autem in mente ; et sic bonum est res, verum autem intentio. Ergo magis habet rationem motivi bonum quam verum. Sed verum ex necessitate movet intellectum, ut dictum est. Ergo bonum ex necessitate movet voluntatem.

13. Præterea, dilectio, quæ pertinet ad voluntatem, est vehementior motus quam cognitio, quæ pertinet ad intellectum : quia cognitio assimilat, sed dilectio transformat, ut habetur per Dionysium (IV cap. de divin. Nomin.). Ergo voluntas est magis mobilis quam intellectus. Si ergo intellectus ex necessitate movetur, videtur quod multo magis voluntas.

14. Sed diceretur, quod actio intellectus est secundum motum ad animam ; actus autem voluntatis est secundum motum ab anima : et sic intellectus habet magis rationem passivi, voluntas autem magis rationem activi, unde non necessitate patitur a suo objecto. — Sed contra, assentire pertinet ad intellectum sicut consentire ad voluntatem. Sed assentire significat motum in rem cui assentitur, sicut et consentire in rem cui consentitur. Ergo non magis est motus voluntatis ab anima quam motus intellectus.

15. Præterea, si voluntas respectu ad aliqua volita non ex necessitate moveatur, necesse est dicere, quod se habeat ad opposita : quia quod non necesse est esse, possibile est non esse. Sed omne quod est in potentia ad opposita, non reducitur in actum alicujus eorum nisi per aliquod ens actu, quod facit illud quod erat in potentia esse in actu. Quod autem facit aliquid esse actu, dicimus esse causam ejus. Oportebit ergo, si voluntas aliquid determinate vult, quod sit aliqua causa quæ faciat ipsam hoc velle. Causa autem posita, necesse est effectum poni, ut Avicenna probat (lib. VI Metaph., cap. I et II) ; quia si causa posita adhuc est possibile effectum non esse, indigebit adhuc alio reducente de potentia in actum ; et sic primum non erat sufficiens causa. Ergo voluntas ex necessitate movetur ad aliquid volendum.

16. Præterea, nulla virtus se habens ad contraria est

activa; quia omnis virtus activa potest agere id cujus est activa. Possibili autem posito non sequitur impossibile; sequeretur enim (1) duo opposita esse simul, quod est impossibile. Sed voluntas est potentia activa. Ergo non se habet ad opposita, sed de necessitate terminatur ad unum.

17. Præterea, voluntas aliquando incipit eligere cum prius non eligeret. Aut ergo quia mutatur a dispositione in qua prius erat, aut non. Si non, sequitur quod sicut prius non eligebat, ita nec modo : et sic non eligens eligeret, quod est impossibile. Si autem mutatur ejus dispositio, necesse est quod ab aliquo sit mutata; quia omne quod movetur, ab alio movetur. Movens autem imponit necessitatem mobili, alias non sufficienter moveret ipsum. Ergo voluntas ex necessitate movetur.

18. Sed dicendum, quod rationes istæ concludunt de potentia materiali, quæ est in materia, non autem de potentia immateriali quæ est voluntas. — Sed contra, principium totius humanæ cognitionis est sensus. Nihil ergo potest cognosci ab homine nisi secundum quod cadit sub sensum, vel ipsum vel effectus ejus. Sed ipsa virtus se habens ad opposita, non cadit sub sensum : in effectibus enim ejus qui sub sensum cadunt, non inveniuntur duo actus contrarii simul existere; sed semper videmus quod determinate unum procedit in actum : ergo non possumus judicare esse in homine aliquam activam potentiam ad opposita se habentem.

19. Præterea, cum potentia dicatur ad actum, sicut se habet actus ad actum, ita se habet potentia ad potentiam. Sed duo actus oppositi non possunt esse simul. Ergo nec potest esse una potentia ad duo opposita.

20. Præterea, secundum Augustinum (in I de Trin., cap. I, ante med.), nihil est sibi ipsi causa ut sit. Ergo pari ratione nihil est sibi ipsi causa ut moveatur. Voluntas ergo non movet seipsam; sed necesse est quod ab aliquo moveatur : quia incipit agere post, cum prius non ageret; et omne tale aliquo modo movetur; unde et de Deo dicimus quod non incipit velle postquam noluerat, propter ejus immobilitatem. Ergo necesse est quod voluntas ab alio moveatur. Sed quod ab alio movetur necessitatem ab alio patitur. Ergo voluntas necessario vult et non libere.

21. Præterea, omne multiforme reducitur ad aliquod uniforme. Sed motus humani sunt varii et multiformes. Ergo reducuntur in motum cœli qui uniformis est, sicut in causam. Sed quod causatur ex motu cœli, ex necessitate provenit : quia causa naturalis ex necessitate producit effectum suum nisi sit aliquid impediens. Motum autem cœlestis corporis non potest aliquid impedire quin consequatur suum effectum : quia oporteret quod et actus illius impedientis reduceretur in ali-

(1) *Al.* autem.

quod principium cœleste sicut in causam. Ergo videtur quod motus humani ex necessitate proveniant, et non ex libera electione.

22. Præterea, qui facit quod non vult, non habet liberam electionem. Sed homo facit quod non vult : ad Roman., VII, 15 : *Quod odi malum illud facio.* Ergo homo non habet liberam electionem suorum actuum.

23. Præterea, Augustinus dicit in Enchir. (cap. XXX, circa princ.) quod homo male utens libero arbitrio se perdidit (1), et ipsum. Sed libere eligere non est nisi habentis liberum arbitrium. Ergo homo non habet liberam electionem.

24. Præterea, Augustinus dicit in VIII Confess. (cap. V, paulo a princ.), quod dum consuetudini non resistitur, fit necessitas. Ergo videtur quod saltem in his qui sunt assueti aliquid facere voluntas ex necessitate moveatur.

Sed contra est quod dicit Eccli., XV, 14 : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Hoc autem non esset, nisi haberet liberam electionem, quæ est appetitus præconsiliati, ut dicitur in III Ethic. (cap. II et III). Ergo homo habet liberam electionem suorum actuum.

Præterea, potentiæ rationales sunt ad opposita, secundum Philosophum (IX Metaph., com. III). Sed voluntas est potentia rationalis : est enim in ratione, ut dicitur in III de Anima (com. XLII.) Ergo voluntas se habet ad opposita et non ex necessitate movetur ad unum.

Præterea, secundum Philosophum (in III Ethic., cap. V), homo est dominus sui actus, et in ipso est agere et non agere. Sed hoc non esset, si non haberet liberam electionem suorum actuum.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum ; nec tamen ponebant quod voluntas cogeretur. Non enim omne necessarium est violentum; sed solum id cujus principium est extra ; unde et motus naturales inveniuntur aliqui necessarii, non tamen violenti : violentum enim repugnat naturali sicut et voluntario : quia utriusque principium est intra, violenti autem principium est extra. Hæc autem opinio est hæretica : tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus. Non enim videtur esse meritorium vel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate agit quod vitare non possit. Est etiam annumeranda inter extraneas philosophiæ opiniones : quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia philosophiæ moralis. Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, præceptum et punitio, et laus et vituperium, circa quæ moralis Philosophia consistit. Hujusmodi autem opiniones quæ destruunt principia alicujus

(1) *Al.* perdit.

partis Philosophiæ, dicuntur positiones extraneæ, sicut nihil moveri, quod destruit principia scientiæ naturalis. Ad hujusmodi autem positiones ponendas inducti sunt aliqui homines partim quidem propter proterviam, partim propter aliquas rationes sophisticas, quas solvere non potuerunt, ut dicitur in IV Metaph.

Ad evidentiam ergo veritatis circa hanc quæstionem primo considerandum est, quod sicut in aliis rebus est aliquod principium propriorum actuum, ita etiam in hominibus. Hoc autem activum sive motivum principium in hominibus proprie est intellectus et voluntas, ut dicitur in III de Anima (com. XLIX et seq.). Quod quidem principium partim convenit cum principio activo in rebus naturalibus, partim ab eo differt. Convenit quidem, quia sicut in rebus naturalibus invenitur forma, quæ est principium actionis, et inclinatio consequens formam, quæ dicitur appetitus naturalis, ex quibus sequitur actio ; ita in homine invenitur forma intellectiva, et inclinatio voluntatis consequens formam apprehensam, ex quibus sequitur exterior actio : sed in hoc est differentia, quia forma rei naturalis est forma individuata per materiam ; unde et inclinatio ipsam consequens est determinata ad unum, sed forma intellecta est universalis sub qua multa possunt comprehendi ; unde cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est quod adæquet potentiam universalis, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa : sicut si artifex concipiat formam domus in universali sub qua comprehenduntur diversæ figuræ domus, potest voluntas ejus inclinari ad hoc quod faciat domum quadratam vel rotundam, vel alterius figuræ. Principium autem activum in brutis animalibus medio modo se habet inter utrumque. Nam forma apprehensa per sensum est individualis, sicut et forma rei naturalis; et ideo ex ea sequitur inclinatio ad unum actum sicut in rebus naturalibus, sed tamen non semper eadem forma recipitur in sensu sicut in rebus naturalibus, quia ignis est semper calidus, sed nunc una, nunc alia, puta nunc forma delectabilis, nunc tristis ; unde nunc fugit, nunc prosequitur ; in quo convenit cum principio activo humano. Secundo considerandum est quod potentia aliqua dupliciter movetur : uno modo ex parte subjecti ; alio modo ex parte objecti. Ex parte subjecti quidem, sicut visus per immutationem dispositionis organi movetur ad clarius vel minus clare videndum : ex parte vero objecti, sicut visus nunc videt album nunc videt nigrum ; et prima quidem immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus, ut scilicet agatur vel non agatur aut melius vel debilius agatur : secunda vero immutatio pertinet ad specificationem actus, nam actus specificatur per objectum. Est autem considerandum, quod in rebus naturalibus specificatio quidem actus est ex forma; ipsum autem exercitium est ab agente,

quod causat ipsam motionem. Movens autem agit propter finem. Unde relinquitur quod primum principium motionis quantum ad exercitium actus, sit ex fine. Si autem consideremus objecta voluntatis et intellectus, inveniemus quod objectum intellectus est primum principium in genere causæ formalis, est enim ejus objectum ens et verum ; sed objectum voluntatis est primum principium in genere causæ finalis, nam ejus objectum est bonum, sub quo comprehenduntur omnes fines, sicut sub vero comprehenduntur omnes formæ apprenhensæ. Unde et ipsum bonum, inquantum est quædam forma apprehensibilis, continetur sub vero quasi quoddam verum; et ipsum verum, inquantum est finis intellectualis operationis, continetur sub bono ut quoddam particulare bonum. Si ergo consideremus motum potentiarum animæ ex parte objecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu : hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motus potentiarum animæ ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate. Nam semper potentia ad quam pertinet finis principalis, movet ad actum potentiam ad quam pertinet id quod est ad finem; sicut militaris movet frenorum factricem ad operandum, et hoc modo voluntas movet seipsam et omnes alias potentias. Intelligo enim quia volo ; et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo; unde et Commentator definit habitum in III de Anima (com. XVIII), quod habitus est quo quis utitur cum voluerit.

Sic ergo ad ostendendum quod voluntas non ex necessitate movetur, oportet considerare motum voluntatis et quantum ad exercitium actus, et quantum ad determinationem actus, qui est ex objecto. Quantum ergo ad exercitium actus primo quidem manifestum est quod voluntas movetur a seipsa; sicut enim movet alias potentias, ita et seipsam movet. Nec propter hoc sequitur quod voluntas secundum idem sit in potentia et in actu. Sicut enim homo secundum intellectum in via inventionis movet seipsum ad scientiam, inquantum ex uno noto in actu venit in aliquid ignotum, quod erat solum in potentia notum; ita per hoc quod homo aliquid vult in actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu; sicut per hoc quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem; ex hoc enim quod vult sanitatem, incipit consiliari de his quæ conferunt ad sanitatem; et tandem determinato consilio vult accipere potionem. Sic ergo voluntatem accipiendi potionem præcedit consilium, quod quidem procedit ex voluntate volentis consiliari. Cum ergo voluntas se consilio moveat, consilium autem est inquisitio quædam non demonstrativa, sed ad opposita viam habens, non ex necessitate voluntas seipsam movet. Sed cum voluntas non semper voluerit consiliari, necesse est

quod ab aliquo moveatur ad hoc quod velit consiliari; et si quidem a seipsa, necesse est iterum quod motum voluntatis præcedat consilium, et consilium præcedat actus voluntatis; et cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere, quod quantum ad primum motum voluntatis moveatur voluntas cujuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, cujus instinctu voluntas velle incipiat.

Posuerunt ergo quidam, quod iste instinctus est a corpore cœlesti. Sed hoc esse non potest. Cum enim voluntas sit in ratione, secundum Philosophum (in III de Anima, com. XLII), ratio autem intellectus non sit virtus corporea, impossibile est quod virtus corporis cœlestis moveat ipsam voluntatem directe. Ponere autem quod voluntas hominum moveatur ex impressione cœlestis corporis sicut appetitus brutorum animalium moventur, est secundum opinionem ponentium non differre intellectum a sensu. Ad hos enim refert Philosophus (in lib. de Anima, II, com. CL), verbum quorumdam dicentium, quod talis est voluntas in hominibus qualem inducit pater virorum deorumque, idest cœlum vel sol.

Relinquitur ergo, sicut concludit Aristoteles in cap. de bona Fortuna (lib. VII Moral. ad Eudemum, cap. XVIII), quod id quod primo movet voluntatem et intellectum, sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus; qui cum omnia moveat secundum rationem mobilium, ut levia sursum et gravia deorsum, etiam voluntatem movet secundum ejus conditionem, non ut ex necessitate, sed ut indeterminate se habentem ad multa. Patet ergo quod si consideretur motus voluntatis ex parte exercitii actus, non movetur ex necessitate; si autem consideretur motus voluntatis ex parte objecti determinantis actum voluntatis ad hoc vel illud volendum, considerandum est, quod objectum movens voluntatem est bonum conveniens apprehensum; unde si aliquod bonum proponatur quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione convenientis, non movebit voluntatem. Cum autem consilia et electiones sint circa particularia, quorum est actus, requiritur ut id quod apprehenditur ut bonum et conveniens, apprehendatur ut bonum et conveniens in particulari, et non in universali tantum. Si ergo apprehendatur aliquid ut bonum conveniens secundum omnia particularia quæ considerari possunt, ex necessitate movebit voluntatem; et propter hoc homo ex necessitate appetit beatitudinem, quæ, secundum Boetium (lib. III de Consolat., prosa II), est status omnium bonorum congregatione perfectus. Dico autem ex necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum; non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine; quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis particulares sunt. Si autem sit tale bonum quod non inveniatur esse bonum

secundum omnia particularia quæ considerari possunt, non ex necessitate movebit etiam quantum ad determinationem actus; poterit enim aliquis velle ejus oppositum, etiam de eo cogitans, quia forte est bonum vel conveniens secundum aliquod aliud particulare consideratum; sicut quod est bonum sanitati, non est bonum delectationi, et sic de aliis. Et quod voluntas feratur in id quod sibi offertur magis secundum hanc particularem conditionem quam secundum aliam, potest contingere tripliciter. Uno quidem modo inquantum una præponderat, et tunc movetur voluntas secundum rationem; puta, cum homo præeligit id quod est utile sanitati, eo quod est utile voluntati. Alio modo vero inquantum cogitat de una particulari circumstantia et non de alia; et hoc contingit plerumque per aliquam occasionem exhibitam vel ab interiori vel ab exteriori, ut ei talis cogitatio occurrat. Tertio vero modo contingit ex dispositione hominis; quia, secundum Philosophum (lib. III Ethic., cap. v, a med.), qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Unde aliter movetur ad aliquid voluntas irati et voluntas quieti, quia non idem est conveniens utrique; sicut etiam aliter acceptatur cibus a sano et ægro. Si ergo dispositio, per quam alicui videtur aliquid bonum et conveniens fuerit naturalis et non subjacens voluntati, ex necessitate naturali voluntas præeligit illud, sicut omnes homines naturaliter desiderant esse, vivere et intelligere. Si autem sit talis dispositio quæ non sit naturalis, sed subjacens voluntati, puta, cum aliquid disponitur per habitum vel passionem ad hoc quod sibi videatur aliquid vel bonum vel malum in hoc particulari, non ex necessitate movetur voluntas; quia poterit hanc dispositionem removere, ut sibi non videatur aliquid sic; ut scilicet cum aliquis quietat in se iram, ut non judicet de aliquo tamquam iratus. Facilius tamen removetur passio quam habitus. Sic ergo quantum ad aliqua voluntas ex necessitate movetur ex parte objecti, non autem quantum ad omnia; sed ex parte exercitii actus, non ex necessitate movetur.

Ad primum ergo dicendum, quod actualitas illa dupliciter potest intelligi. Uno modo ut loquatur Propheta quantum ad executionem electionis : non enim est in potestate hominis ut expleat in effectu quod mente deliberat. Alio modo potest intelligi quantum ad hoc quod etiam interior voluntas movetur ab aliquo superiori principio, quod est Deus; et secundum hoc Apostolus dicit, quod *non est volentis*, scilicet velle *neque currentis*, currere, sicut primi principii, *sed Dei miserentis*.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod animalia bruta moventur per instinctum superioris agentis ad aliquid determinatum secundum modum formæ particularis, cujus conceptionem sequitur appetitus sensitivus. Sed Deus movet quidem voluntatem im-

mutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quæ deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motæ, quæ indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas; sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur; et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, inquantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum.

AD QUARTUM dicendum, quod voluntas aliquid confert cum a Deo movetur; ipsa enim est quæ operatur sed mota a Deo: et ideo motus ejus quamvis sit ab extrinseco sicut a primo principio, non tamem est violentus.

AD QUINTUM dicendum, quod voluntas hominis quodammodo discordat a Dei voluntate, inquantum scilicet vult aliquid quod Deus non vult eam velle, ut cum vult peccare: licet etiam non velit Deus voluntatem hoc non velle: quia si vellet hoc Deus fieret; omnia enim quæcumque voluit Dominus fecit. Et quamvis hoc modo discordet voluntas hominis, a Dei voluntate quantum ad motum voluntatis, nunquam tamen potest discordare quantum ad exitum vel eventum; quia semper voluntas hominis hunc eventum sortitur, quod Deus de homine suam voluntatem implet. Sed quantum ad modum volendi, non oportet quod voluntas hominis Dei voluntati conformetur, quia Deus æternaliter et infinite vult unumquodque, non tamen homo; propter quod dicitur Isai., LV, 9 : *Sicut exaltantur cœli a terra, ita sunt exaltatæ viæ meæ a viis vestris.*

AD SEXTUM dicendum, quod ex hoc quod bonum est objectum voluntatis, potest haberi quod voluntas nihil velit nisi sub ratione boni. Sed quia sub ratione boni multa et diversa continentur, non potest ex hoc haberi quod ex necessitate voluntas moveatur in hoc vel in illud.

AD SEPTIMUM dicendum, quod activum non ex necessitate movet nisi quando superat virtutem passivi. Cum autem voluntas se habeat in potentia respectu boni universalis, nullum bonum superat virtutem voluntatis quasi ex necessitate ipsam movens, nisi id quod secundum omnem considerationem est bonum; et hoc solum est bonum perfectum, quod est beatitudo, quod voluntas non potest non velle, ita scilicet quod velit ejus oppositum; potest tamen non velle actu, quia potest avertere cogitationem beatitudinis, inquantum movet intellectum ad suum actum; et quantum ad hoc nec ipsam beatitudinem ex necessitate vult; sicut etiam aliquis non ex necessitate calefieret, si posset calidum a se repellere cum vellet.

AD OCTAVUM dicendum, quod finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem. Unde non similiter se habet voluntas ad utrumque.

AD NONUM dicendum, quod quando ad finem non posset perveniri nisi una via, tunc eadem ratio esset volendi finem et

ea quæ sunt ad finen; sed ita non est in proposito; nam multis viis ad beatitudinem perveniri potest; et ideo licet homo ex necessitate velit beatitudinem, nihil tamen eorum quæ ad beatitudinem ducunt, ex necessitate vult.

Ad decimum dicendum, quod de intellectu et voluntate quodammodo est simile, et quodammodo dissimile. Dissimile quidem quantum ad exercitium actus; nam intellectus movetur a voluntate ad agendum, voluntas autem non ab alia potentia, sed a seipsa. Sed ex parte objecti est utrobique similitudo; sicut enim voluntas movetur ex necessitate ab objecto quod est omnifariam bonum, non autem ab objecto quod potest accipi secundum aliquam rationem ut malum; ita etiam intellectus ex necessitate movetur a vero necessario quod non potest accipi ut falsum, non autem a vero contingenti, quod potest accipi ut falsum.

Ad undecimum dicendum, quod dispositio primi moventis manet in his quæ ab eo moventur, inquantum moventur ab ipso; sic enim ejus similitudinem recipiunt, non tamen oportet quod totaliter ejus similitudinem sequantur; unde primum principium movens est immobile, non autem alia.

Ad duodecimum dicendum, quod ex hoc ipso quod verum est intentio quædam quasi in mente existens, habet quod sit magis formale quam bonum et magis motivum in ratione objecti; sed bonum est magis motivum secundum rationem finis, ut dictum est, in corp. art.

Ad decimumtertium dicendum, quod amor dicitur transformare amantem in amatum, inquantum per amorem movetur amans ad ipsam rem amatam; cognitio vero assimilat, inquantum similitudo cogniti fit in cognoscente; quorum primum pertinet ad imitationem quæ est ab agente, quod quærit finem; secundum vero pertinet ad imitationem, quæ est secundum formam.

Ad decimumquartum dicendum, quod assentire non nominat motum intellectus ad rem, sed magis ad conceptionem rei quæ habetur in mente; cui intellectus assentit dum judicat eam esse veram.

Ad decimumquintum dicendum, quod non omnis causa ex necessitate inducit effectum, etiam si sit causa sufficiens; eo quod causa potest impediri, ut quandoque effectum suum non consequatur; sicut causæ naturales, quæ non ex necessitate producunt suos effectus, sed ut in pluribus, quia in paucioribus impediuntur. Sic ergo illa causa quæ facit voluntatem aliquid velle, non oportet quod ex necessitate hoc faciat; quia potest per ipsam voluntatem impedimentum præstari, removendo talem considerationem quæ inducit eum ad volendum, vel considerando oppositum, scilicet quod hoc quod proponitur ut bonum, secundum aliquid non est bonum.

Ad decimumsextum dicendum, quod Philosophus in VI Metaph., (lib. IX, com. iv et x), ostendit per illud medium, non quod aliqua potentia non sit activa ad contraria se habens, sed quod potentia activa ad contraria se habens non ex necessitate producit suum effectum. Hoc enim posito manifeste sequeretur quod contradictoria essent simul. Si autem detur, quod aliqua potentia activa ad opposita se habeat, non sequitur opposita esse simul; quia etsi utrumque oppositorum, ad quod potentia se habet, sit possibile, unum tamen est incompossibile alteri.

Ad decimumseptimum dicendum, quod voluntas quando de novo incipit eligere, transmutatur a sua priori dispositione quantum ad hoc quod prius erat eligens in potentia, et postea fit eligens actu; et hæc quidem transmutatio est ab aliquo movente inquantum ipsa voluntas movet seipsam ad agendum, et inquantum etiam movetur ab aliquo exteriori agente, scilicet Deo. Non tamen ex necessitate movetur, ut dictum est, in corp. art.

Ad decimumoctavum dicendum, quod principium humanæ cognitionis est a sensu; non tamen oportet quod quidquid ab homine cognoscitur, sit sensui subjectum, vel per effectum sensibilem immediate cognoscatur; nam et ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subjectus : similiter etiam et interiorem actum voluntatis intelligit, inquantum per actum intellectus quodammodo movetur voluntas, et alio modo actus intellectus causatur a voluntate, ut dictum est, in corp. art., sicut effectus cognoscitur per causam, et causa per effectum. Dato tamen quod potentia voluntatis ad opposita se habens non possit cognosci nisi per effectum sensibilem, adhuc ratio non sequitur. Sicut enim universale, quod est ubique et semper, cognoscitur a nobis per singularia, quæ sunt hic et nunc; et materia prima, quæ est in potentia ad diversas formas, cognoscitur a nobis per successionem formarum, quæ tamen non sunt simul in materia : ita et potentia voluntatis ad opposita se habens cognoscitur a nobis, non quidem per hoc quod actus oppositi sint simul, sed quia successive sibi invicem succedunt ab eodem principio.

Ad decimumnonum dicendum, quod ista propositio : *Sicut se habet actus ad actum, ita se habet potentia ad potentiam,* quodammodo est vera, et quodammodo est falsa. Si enim accipiatur actus ex æquo correspondens potentiæ ut universale objectum ipsius, veritatem habet propositio; sic enim se habet auditus ad visum sicut sonus ad colorem. Si autem accipiatur id quod continetur sub objecto universali sicut particularis actus, sic propositio veritatem non habet; una est enim potentia visiva, cum tamen album et nigrum non sint idem. Licet ergo simul insit homini potentia voluntatis ad opposita se habens,

tamen opposita illa ad quæ se habet voluntas, non sunt simul.

Ad vicesimum dicendum, quod idem secundum idem non movet seipsum; sed secundum aliud potest seipsum movere: sic enim intellectus, inquantum intelligit actu principia, reducit seipsum de potentia in actum quantum ad conclusiones; et voluntas inquantum vult finem, reducit se in actum quantum ad ea quæ sunt ad finem.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod motus voluntatis, cum sint multiformes, reducuntur ad aliquod principium uniforme; quod tamen non est corpus cœleste, sed Deus, ut dictum est, in corp., si accipiatur principium quod directe voluntatem movet. Si autem loquamur de motu voluntatis secundum quod movetur ab exteriori sensibili per occasionem, sic motus voluntatis reducitur in corpus cœleste. Nec tamen ex necessitate voluntas movetur; non enim est necessarium quod præsentatis cibis delectabilibus, voluntas appetat ipsos. Nec tamen verum est quod ea quæ directe causantur a corporibus cœlestibus, ex necessitate ab ipsis proveniant; ut enim Philosophus dicit in VI Metaph. (com. v, vi et vii), si omnis effectus ex aliqua causa procederet, et omnis causa ex necessitate produceret suum effectum, sequeretur quod omnia essent necessaria. Sed utrumque istorum est falsum: quia aliquæ causæ, etiam cum sint sufficientes, non ex necessitate producunt suos effectus, quia possunt impediri, sicut patet in omnibus causis naturalibus. Nec iterum verum est quod omne quod fit, habeat causam naturalem; ea enim quæ fiunt per accidens, non fiunt ab aliqua causa activa naturali; quia quod est per accidens, non est ens et unum. Sic ergo occursus impedientis, cum sit per accidens, non reducitur in corpus cœleste sicut in causam: agit enim corpus cœleste per modum agentis naturalis.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod ille qui facit quod non vult non habet liberam actionem, sed potest habere liberam voluntatem.

Ad vicesimumtertium dicendum, quod homo peccans liberum arbitrium perdidit quantum ad libertatem quæ est a culpa et miseria, non autem quantum ad libertatem quæ est a coactione.

Ad vicesimumquartum dicendum, quod consuetudo facit necessitatem non simpliciter, sed in repentinis præcipue; nam ex deliberatione quantumcumque consuetus potest contra consuetudinem agere.

QUÆSTIO VII

DE PECCATO VENIALI

(In duodecim articulos divisa.)

Primo enim quæritur, utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale; 2° utrum peccatum veniale diminuat caritatem; 3° utrum veniale peccatum possit fieri mortale; 4° utrum circumstantia faciat de veniali mortale; 5° utrum in ratione superiori possit esse veniale peccatum; 6° utrum in sensualitate possit esse peccatum veniale; 7° utrum homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter; 8° utrum primi motus in infidelibus sint peccata venialia; 9° utrum Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter; 10° utrum peccatum veniale sine caritate puniatur pœna æterna; 11° utrum aliqua peccata venialia remittantur post hanc vitam in purgatorio; 12° utrum peccata venialia remittantur hic per aspersionem aquæ benedictæ.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum veniale peccatum dividatur contra mortale.*

Quæstio est de veniali peccato; et primo quæritur, utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale. Et videtur quod non. Quia, ut Augustinus dicit (XXII contra Faustum, cap. XXVII, in princ.), peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem æternam. Sed omne peccatum quod est contra legem æternam, est mortale. Ergo omne peccatum est mortale. Non ergo recte dividitur peccatum in mortale et veniale.

2. Præterea, peccatum meretur pœnam secundum suam rationem. Pœnæ autem contrariatur venia, quæ tollit ipsam. Ergo veniale repugnat rationi peccati. Sed nulla differentia divisiva generis repugnat ei. Ergo peccatum non potest convenienter dividi per mortale et veniale.

3. Præterea, quicumque inordinate convertitur, convertitur ad aliquod bonum commutabile. Sed qui convertitur ad bonum commutabile, avertitur ab incommutabili : quia qui accedit ad unum terminum, recedit ab altero in quolibet motu. Ergo quicumque peccat, avertitur a bono incommutabili. Hoc autem est peccare mortaliter. Ergo quicumque peccat, peccat mortaliter. Non ergo peccatorum aliud est mortale et aliud veniale.

4. Præterea, omne peccatum consistit in aliquo inordinato amore creaturæ. Sed quicumque amat, aut amat ut utens aut

ut fruens. Qui autem amat creaturam ut utens, non peccat, quia refert eam ad fidem beatitudinis, quod est uti, ut beatus Augustinus dicit (in I de doct. Christ., cap. IV). Si autem amat creaturam ut fruens ea, peccat mortaliter, quia constituit finem ultimum in creatura. Ergo amans creaturam vel non peccat, vel peccat mortaliter; et sic idem quod prius.

5. Præterea, eorum quæ ex opposito dividuntur, unum non transit in alterum; nunquam enim albedo fit nigredo, neque e converso. Sed veniale fit mortale : dicit enim quædam Glossa (Augustini, ut refertur in Decret. dist. XXV cap. *Unum orarium* super, *Beati quorum remissæ sunt iniquitates,* Psal. XXI : *Nihil est adeo veniale quin possit fieri mortale dum placet.* Ergo veniale non debet (1) dividi contra mortale.

6. Præterea, si non placet, non est peccatum, quia non est voluntarium; si autem placet, est mortale, ut patet per Glossam inductam arg. præc. Ergo aut non est peccatum aut est mortale.

7. Præterea, quod disponit ad aliquid, non dividetur contra illud : quia unum oppositorum non disponit ad alterum. Sed veniale disponit ad mortale. Ergo veniale non debet dividi contra mortale.

8. Præterea, Anselmus dicit in lib. *Cur Deus homo* (I, cap. XI, parum a princip.), quod debitum est quod voluntas creaturæ rationalis sit subdita voluntati divinæ : hoc qui tollit, tollit honorem Deo debitum et eum dehonorat. Sed dehonorare Deum est peccare mortaliter. Quicumque autem peccat, hoc modo dehonorat Deum : quia non subjicit suam voluntatem voluntati divinæ. Ergo quicumque peccat, peccat mortaliter.

9. Præterea, homo tenetur ex præcepto ut omnia quæ facit ordinet in Deum sicut in finem : dicitur enim I ad Corinth., X, 31 : *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite.* Sed peccatum veniale non est referibile in Deum. Ergo quicumque peccat venialiter, facit contra præceptum : ergo peccat mortaliter.

10. Præterea, Augustinus dicit (in lib. LXXXIII Quæstionum, quæst. XXX, parum a princ.) : *Hoc est totum et solum malum hominis uti fruendis, vel frui utendis.* Sed utrumque istorum est peccatum mortale : quia ille qui utitur fruendis, non constituit ultimum finem in Deo (2), quo solo fruendum est; ille autem qui fruitur utendis constituit ultimum finem in creatura : quorum utrumque facit peccatum mortale. Ergo omne malum culpæ est peccatum mortale.

11. Præterea, cum pœna respondeat culpæ, ubi est eadem pœna, videtur esse eadem ratio culpæ. Sed peccato veniali debetur eadem pœna quæ et mortali; dicit enim Augustinus in quodam sermone de Purgatorio (serm. IV in die Animarum)

(1) *Al.* dicitur. — (2) *Al.* in. Deum.

quod adulari alicui altiori personæ est peccatum veniale; et tamen clericus pro adulatione degradatur (ut habetur XLVI dist., cap. *Clericus,* in primo). Ergo eadem est ratio culpæ venialis et mortalis. Non ergo peccatum veniale dividitur convenienter contra mortale.

12. Sed dicendum, quod peccatum veniale differt a mortali, subjecto : nam veniale peccatum est in sensualitate, mortale autem in ratione. — Sed contra, consensus (1) in actum pertinet ad rationem superiorem, secundum Augustinum in lib. de Trin. (lib. XII, cap. XII). Sed aliquis consensus in actum est veniale peccatum, sicut consentire in verbum otiosum. Ergo assignata differentia non est conveniens.

13. Præterea, primi motus spiritualium peccatorum sunt peccata venialia. Non autem sunt in sensualitate, sed magis in ratione. Ergo peccatum veniale non est tantum in sensualitate.

14. Præterea, illud in quo communicamus cum brutis, non videtur esse subjectum peccati, cum in brutis non sit peccatum. Sed in sensualitate communicamus cum brutis. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum nec veniale nec mortale.

15. Præterea, necessitas excludit rationem peccati; quia in his quæ ex necessitate fiunt, non est laus vel vituperium. Sed sensualitas subjicitur necessitati : quia est alligata organo corporali. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum.

16. Præterea, Anselmus dicit (lib. de peccato Origin., cap. IV), quod sola voluntas punitur. Pœna autem debetur peccato. Ergo in sola voluntate est peccatum; non ergo in sensualitate.

17. Præterea, si in superiori ratione sit peccatum mortale, aut hoc erit directe aut indirecte. Sed directe et secundum se peccatum mortale in ea esse non potest, quia non potest errare; cum secundum Augustinum (XII de Trinit., cap. II, in fine) ejus sit inspicere rationes æternas, in quibus non est error : *Errant autem qui operantur malum*, ut dicitur Proverb., XIV, 22. Similiter nec indirecte ex hoc quod non cohibet inferiores vires : non est enim hoc in ejus potestate, quia per originale peccatum amisit potestatem continendi inferiores vires, ut Augustinus dicit (lib. I de Nuptiis et Conc., cap. XXII). Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum mortale.

18. Item, diceretur, quod peccatum veniale et mortale differunt in hoc quod aliquis peccans mortaliter diligit creaturam plus quam Deum; peccans autem venialiter, diligit creaturam infra Deum. — Sed contra, ponatur quod aliquis putet fornicationem simplicem non esse peccatum mortale, et fornicetur tali opinione durante, sed fornicari dimitteret, si sciret hoc

(1) *Al.* sensus.

esse contra Deum : constat quod iste peccat mortaliter, quia ignorantia juris non excusat eum. Et tamen plus diligit Deum quam fornicationem : illud enim plus diligitur propter quod alterum dimittitur. Ergo non omnis qui peccat mortaliter, diligit creaturam plus quam Deum.

19. Præterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed mortale et veniale differunt specie. Ergo non differunt per hoc quod est magis vel minus creaturam quam Deum diligere.

20. Præterea, ubicumque est invenire majus et minus, est invenire æquale : quia remoto eo quod superabundat a majori, remanet æquale. Sed contingit aliquem plus diligere creaturam quam Deum, et etiam minus. Ergo contingit etiam æqualiter creaturam diligere Deum ; ergo erit aliquod peccatum medium inter mortale et veniale, et sic divisio non erit sufficiens.

21. Item, diceretur, quod peccatum mortale et veniale differunt quantum ad effectum in hoc quod peccatum mortale privat gratiam, veniale autem non. — Sed contra, gratia non potest esse sine virtute. Sed veniale peccatum tollit virtutem quæ consistit in ordine amoris, secundum Augustinum (in lib. de moribus Ecclesiæ, cap. xv), veniale autem peccatum ordinem amoris tollit; alias non esset peccatum. Ergo etiam veniale peccatum tollit gratiam.

22. Præterea, ad gratiam pertinet ordinare hominem in Deum sicut in suum finem. Sed veniale tollit ordinem in Deum sicut in finem; non enim potest ordinari in Deum sicut in finem. Ergo veniale peccatum tollit gratiam.

23. Præterea, cuicumque offenditur Deus, ille non habet ejus gratiam. Sed propter veniale offenditur alicui Deus, quia punit eum. Ergo veniale tollit gratiam.

24. Item, diceretur, quod peccatum veniale differt a mortali quantum ad reatum : nam peccatum mortale facit reum pœna æterna, peccatum vero veniale pœna temporali. — Sed contra, Augustinus dicit super Joannem (tract. 88), quod infidelitas est peccatum, quo retento omnia retinentur; et sic patet quod infideli peccata venialia non dimittuntur. Sed manente culpa non tollitur reatus pœnæ. Ergo peccata venialia infidelium puniuntur pœna æterna. Non ergo peccatum veniale differt a mortali ut contra illud dividi possit.

Sed contra est quod dicitur I Joan., I, 8 : *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus.* Sed hoc non potest intelligi de peccato mortali, ut Augustinus dicit (tract. I in Canon. Joannis) ; quia in sanctis peccatum mortale non est. Ergo est aliquod peccatum veniale, quod potest dividi contra mortale.

Præterea, Augustinus dicit (homil. VII, 41) super Joannem, quod crimen est quod damnationem meretur. Veniale autem est

quod non meretur damnationem. Ergo peccatum veniale contra mortale dividitur.

Respondeo dicendum, quod veniale dicitur a venia. Tripliciter autem a venia dicitur aliquod peccatum veniale. Primo quidem modo, quia jam consecutum est veniam, sicut Ambrosius dicit (lib. de Paradiso, cap. XIV a med.), quod peccatum mortale per confessionem fit veniale; et hoc dicitur secundum quosdam veniale ab eventu. Patet autem quod hoc veniale contra mortale non dividitur. Secundo dicitur peccatum veniale, quia habet in se aliquam causam veniæ, non quod non puniatur, sed quod minus puniatur: et hoc modo dicitur veniale peccatum quod est ex infirmitate vel ex ignorantia : quia infirmitas peccatum excusat vel in toto vel in parte ; et hoc dicitur secundum quosdam veniale, ex causa tamen. Nec hoc etiam veniale contra mortale dividitur : quia contingit aliquem ex ignorantia vel infirmitate peccantem peccare mortaliter, ut in superioribus quæstionibus habitum est. Tertio modo dicitur aliquod peccatum veniale, quia quantum est de se, veniam non excludit, idest terminationem pœnæ; et hoc modo veniale dividitur contra mortale, quod quantum est de se, meretur pœnam æternam, et sic veniam excludit, idest terminationem pœnæ; et hoc secundum quosdam dicitur veniale in genere.

Ut autem differentiam ad distinguendum veniale peccatum a mortali inquiramus, considerandum est, quod differunt quidem secundum reatum : nam peccatum mortale meretur pœnam æternam, peccatum vero veniale pœnam temporalem. Sed ista differentia consequitur rationem peccati mortalis et venialis; non autem constituit ipsam. Non enim ex hoc est tale peccatum quia talis pœna ei debetur ; sed potius e converso, quia peccatum est tale, ideo talis pœna ei debetur. Similiter etiam differunt quantum ad effectum ; nam peccatum mortale privat gratia, veniale autem non. Sed nec ista est differentia quam quærimus : quia ista differentia consequitur ad rationem peccati : ex eo enim quod peccatum est tale, talem effectum habet, et non e converso. Differentia autem quæ est ex parte subjecti constitueret diversam rationem peccati, si peccatum veniale semper esset in sensualitate, et in ratione semper esset peccatum mortale. Sic enim secundum subjectum distinguitur virtus intellectualis a morali secundum Philosophum (in lib. Ethic., lib. I, cap. ult., et lib. VI, cap. I) : quia virtus moralis est in rationali participative, idest in appetitiva ; virtus autem intellectualis in ipsa ratione. Sed hoc non est verum : quia peccatum veniale potest etiam esse in ratione, ut in objiciendo, arg. 13, est ostensum. Unde etiam secundum hanc differentiam non potest sumi diversa ratio utriusque peccati. Quarta vero differentia, quæ est secundum modum diligendi, constituit quidem diversam rationem peccati, sed solum quantum ad actum

voluntatis quod est ex parte agentis. Peccatum autem veniale non solum consistit in actu interiori voluntatis, sed etiam in actu exteriori. Sunt enim quidam exteriores actus qui ex genere suo sunt peccata venialia, ut dicere verbum otiosum, vel mendacium jocosum, et hujusmodi; sunt autem quædam quæ ex genere suo sunt peccata mortalia, ut homicidium, adulterium, blasphemia, et hujusmodi. Diversitas autem quæ est ex parte actus voluntatis, non diversificat genera exteriorum actuum : nam aliquid quod est bonum ex genere, potest fieri ex mala voluntate; puta, si quis det eleemosynam propter inanem gloriam : similiter aliquid quod est veniale ex suo genere, potest esse mortale propter voluntatem facientis; puta, si quis dicat verbum otiosum in contemptum Dei. Sed exteriores actus differunt genere per sua objecta; unde dicitur communiter, quod bonum in genere est actus cadens supra debitam materiam, et malum in genere est actus cadens supra indebitam materiam. Oportet ergo quod malum veniale ex genere dicatur ex eo quod cadit super aliquam materiam non debitam, et similiter mortale ex genere.

Ad hoc ergo investigandum, considerandum est quod peccatum consistit in quadam deordinatione animæ, sicut morbus consistit in quadam deordinatione corporis; unde peccatum est quasi quidam morbus animæ; et hoc est venia peccato quod curatio morbo. Sicut ergo sunt quidam morbi curabiles, quidam incurabiles, qui dicuntur mortales; ita sunt quædam peccata quasi curabilia, quæ dicuntur venialia, et quædam quantum est de se incurabilia, licet a Deo curari possint, quæ dicuntur mortalia. Dicitur autem morbus incurabilis et mortalis per quem tollitur aliquod principium vitæ. Hoc enim si tollatur, non remanet aliquid per quod reparari possit; et ideo talis morbus curari non potest, sed inducit mortem. Est autem aliquis morbus qui non tollit aliquod principiorum vitæ, sed aliquod eorum consequentium ad principia vitæ, quæ (1) per principia vitæ reparari possunt; puta, febris tertiana, quæ consistit in superabundantia choleræ, quam virtus naturæ superare potest. Principium autem in operationibus est finis, secundum Philosophum in VI Ethic. (lib. VII, cap. VIII, a med.). Unde principium spiritualis vitæ, quæ consistit in rectitudine actionis, est finis humanarum actionum, qui est caritas Dei et proximi : *finis enim præcepti caritas est*, ut dicitur I ad Tim., I, 5. Per caritatem enim anima conjungitur Deo, qui est vita animæ sicut anima vita est corporis. Et ideo si caritas excludatur, est peccatum mortale; non enim remanet aliquod principium vitæ per quod iste defectus reparetur : sed reparari potest per Spiritum sanctum; quia, sicut dicitur Roman., V, 5, *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est*

(1) *Al.* quia.

nobis. Si autem sit talis defectus rectitudinis qui caritatem non excludat, erit peccatum veniale ; quia per caritatem remanentem, quasi per principium vitæ, omnes defectus reparari possunt : *Universa enim delicta operit caritas*, ut dicitur Proverb., x, 12. Quod autem aliquod peccatum excludat caritatem vel non excludat, potest contingere dupliciter : uno modo ex parte peccantis ; alio modo ex ipso genere operis. Ex parte quidem peccantis dupliciter. Uno modo, quia actus peccati est potentiæ talis cujus non est ordinare ad finem, et ideo nec ejus est averti a fine ; et ideo motus sensualitatis non potest esse peccatum mortale, sed veniale tantum ; ordinare enim aliquid ad finem, pertinet ad rationem tantum. Alio modo ex eo quod potentia quæ potest ordinare in finem et averti a fine, actum aliquem qui etiam de se non contrariatur fini, potest ordinare in contrarium finis ; puta, si quis verbum otiosum dicat in contemptum Dei, quod contrariatur caritati, hoc erit peccatum mortale; non ex genere operis, sed ex perversa voluntate facientis. Alio modo contingit quod aliquod peccatum contrarietur caritati vel non contrarietur, ex ipso genere operis, quod est ex parte objecti vel materiæ, quæ est contraria caritati vel non contraria. Sicut enim aliquis cibus est ex se contrarius vitæ, puta cibus venenosus ; aliquis autem cibus non est contrarius vitæ, licet impedimentum aliquod afferat ad rectam habitudinem vitæ, puta cibus grossus et non bonæ digestionis, vel etiam si sit bonæ digestionis, quia non sumitur secundum mensuram debitam ; ita etiam in actibus humanis aliquid invenitur quod de se contrariatur caritati Dei et proximi ; illa scilicet per quæ tollitur subjectio et reverentia hominis ad Deum, ut blasphemia, idololatria et hujusmodi, et etiam ea quæ tollunt convictum societatis humanæ, sicut furtum, homicidium et hujusmodi ; non enim possent homines convivere ad invicem, ubi passim et indifferenter ista perpetrarentur ; et ista sunt peccata mortalia ex suo genere, quacumque intentione vel voluntate fiant. Quædam autem sunt, quæ licet inordinationem aliquam contineant, non tamen directe excludunt alterum prædictorum : sicut quod homo dicat mendacium non in fide neque ad nocendum proximo, sed ad delectandum, vel etiam ad juvandum ; vel si quis excedat in cibo vel potu et alia hujusmodi ; unde ista sunt venialia peccata ex suo genere.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est divisio : una qua dividitur genus univocum in suas species, quæ ex æquo participant genus, sicut animal in bovem et equum ; alia est divisio communis analogi in ea de quibus dicitur secundum prius et posterius ; sicut ens dividitur per substantiam et accidens, et per potentiam et actum ; et in talibus ratio communis perfecte salvatur in uno ; in aliis autem secundum quid et per posterius ; et talis est divisio peccati per veniale et mortale.

Unde prædicta definitio peccati perfecte quidem convenit peccato mortali, imperfecte autem et secundum quid peccato veniali ; unde convenienter dicitur, quod peccatum veniale non est contra legem, sed præter legem : quia si in aliquo recedit ab ordine legis, non tamen ipsam corrumpit, quia non corrumpit dilectionem, quæ est plenitudo legis, ut dicitur Rom., XII.

AD SECUNDUM dicendum, quod veniale est differentia diminuens de ratione peccati ; et talis differentia invenitur in omnibus quæ participant aliquod commune imperfecte et secundum quid.

AD TERTIUM dicendum, quod finis habet rationem termini, non autem id quod est ad finem. Veniale autem non convertitur ad bonum commutabile ut ad finem ; et ideo non convertitur ad ipsum ut ad alium terminum a Deo, ut propter hoc sit necessarium a Deo averti.

AD QUARTUM dicendum, quod ille qui peccat venialiter, non fruitur creatura, sed utitur ea ; refert enim eam habitu in Deum, licet non actu. Nec in hoc contra præceptum facit, quia non tenetur semper actu referre in Deum.

AD QUINTUM dicendum, quod veniale peccatum inquantum veniale nunquam fit mortale, sicut nec albedo fit nigredo ; sed actus qui est venialis in suo genere, potest fieri mortale peccatum ex voluntate ponentis finem in creatura ; quia et id quod est ex natura sua frigidum, potest fieri calidum, sicut aqua.

AD SEXTUM dicendum, quod peccatum veniale sit mortale quando placet non quocumque modo, sed sicut finis.

AD SEPTIMUM dicendum, quod aliquando aliquid dividitur contra alterum quia secundum essentiam suam opponuntur ; sicut album et nigrum, calidum et frigidum ; et horum unum non disponit ad alterum. Aliquando autem aliqua dividuntur ad invicem, quia opponuntur secundum rationem perfecti et imperfecti, quorum unum ordinatur ad alterum, sicut accidens ad substantiam et potentia ad actum ; et hoc modo etiam veniale dividitur contra mortale, et disponit ad ipsum.

AD OCTAVUM dicendum, quod voluntas creaturæ rationalis obligatur ad hoc quod sit subdita Deo ; sed hoc fit per præcepta affirmativa et negativa, quorum negativa obligant semper et ad semper, affirmativa vero obligant semper, sed non ad semper. Cum ergo aliquis peccat venialiter, tunc quidem non reddit honorem debitum Deo, servando præceptum affirmativum in actu ; sed hoc non est peccare mortaliter ; sicut peccat mortaliter qui dehonorat Deum, transgrediendo præceptum negativum, vel non implendo præceptum affirmativum tempore quo obligat.

AD NONUM dicendum, quod cum illud præceptum Apostoli sit affirmativum, non obligat ad hoc quod semper observetur

in actu. Observatur autem semper in habitu, quamdiu homo habitualiter habet Deum sicut ultimum finem, quod non excluditur per peccatum veniale.

Ad decimum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de perfecto malo culpæ, quod est peccatum mortale.

Ad undecimum dicendum, quod adulari solummodo ad placendum, ex genere suo est peccatum veniale, cum sit quædam vanitas; sed adulari ad decipiendum est peccatum mortale, secundum illud Isai., III, 12 : *Popule meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt;* et de tali adulatione loquitur canon *Clericus qui* (dist. XLVI) : unde ibi dicitur quod *clericus qui vacat adulationibus et proditionibus, debet degradari.*

Ad duodecimum dicendum, quod illa differentia ex parte subjecti non est constitutiva mortalis et venialis peccati, sed est concomitans; et ideo nihil prohibet aliquod peccatum veniale esse in superiori ratione.

Et similiter dicendum ad decimumtertium.

Ad decimumquartum dicendum, quod sensualitas in brutis non participat aliqualiter ratione, sicut in nobis, ut dicitur in I Ethic. (cap. ult.); et secundum hoc potest esse subjectum peccati.

Ad decimumquintum dicendum, quod etiam ipsum organum corporale obedit aliqualiter rationi; et secundum hoc in actu ejus potest esse peccatum, et similiter in actu sensualitatis.

Ad decimumsextum dicendum, quod in sola voluntate est peccatum sicut in primo movente; in aliis autem viribus sicut in imperatis et motis.

Ad decimumseptimum dicendum, quod in superiori ratione potest esse mortale peccatum et directe et indirecte. Etsi enim non erret inquantum aspicit rationes æternas, errare tamen potest inquantum ab eis potest averti. Similiter etiam dicendum, quod ex peccato originali non est consecutum quod nullo modo inferiores vires obediant rationi; sed in hoc (1) quod non totaliter obediunt, sicut in statu innocentiæ.

Ad decimumoctavum dicendum, quod illa differentia conveniens est, secundum quod differentia peccati mortalis et venialis accipitur ex parte voluntatis; sed quædam sunt mortalia ex suo genere quæ qualicumque voluntate fiant, semper sunt peccata mortalia; et de istis procedit objectio. In his autem ipsum opus ex suo genere est contra dilectionem Dei; sicut si aliquis lædat aliquem, ipso opere contra caritatem facit.

Ad decimumnonum dicendum, quod magis et minus quando consequuntur rationes diversas, diversificant speciem; et ita

(1) *Forte* tantum hoc, *vel superfluit* in.

est in proposito. Nam diligere aliquid ut finem, et sicut id quod est ad finem, non habet eamdem rationem dilectionis.

Ad vicesimum dicendum, quod bene contingit in aliquo qui est extra caritatem, quod aliquam creaturam diligat plus quam Deum, et aliquam æqualiter Deo, et aliquam etiam minus Deo ; sed non contingit quod aliquis diligat aliquam creaturam æqualiter Deo, ita quod nullam diligat plus quam Deum ; quia necesse est quod homo in aliquo uno constituat ultimum finem suæ voluntatis.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod illa differentia est consecutiva, et non constitutiva mortalis et venialis peccati. Ille autem qui peccat venialiter, caret ordine amoris in aliquo actu circa ea quæ sunt ad finem, non autem simpliciter quantum ad finem ipsum ; et ideo non tollit virtutem nec gratiam.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod aliud est non ordinari in Deum, quod convenit veniali ; et aliud est excludere ordinem ad Deum, quod convenit mortali.

Ad vicesimumtertium dicendum, quod illum qui peccat venialiter, Deus punit, non tamquam odiens ipsum, sed tamquam filium quem diligit, purgans et emundans.

Ad vicesimumquartum dicendum, quod peccata venialia eorum qui in infidelitate decedunt, vel in quocumque peccato mortali, æternaliter puniuntur non propter se, quia non privant gratia, sed propter peccatum conjunctum, per quod gratia est privata.

ARTICULUS II. — *Utrum peccatum veniale diminuat caritatem.* (I-II part., quæst. LXXXVIII et LXXXIX.)

Secundo quæritur, utrum peccatum veniale diminuat caritatem. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus (X Confess., cap. XXIX, a med.) : *Minus te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat.* Sed ille qui peccat venialiter, aliquid amat cum Deo, quod non propter Deum amat ; alias non peccaret amando. Ergo ille qui peccat venialiter, minus amat Deum.

2. Præterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Augmentum et diminutio sunt contraria. Caritas autem augetur, secundum illud ad Philipp., I, 9 : *Oro ut caritas vestra magis et magis abundet.* Ergo etiam diminuitur. Sed non diminuitur per peccatum mortale, immo totaliter tollitur. Ergo diminuitur per peccatum veniale.

3. Sed dicendum, quod caritas quantum ad suam acquisitionem diminuitur per peccatum veniale, quia facit peccatum veniale ut minus aliquis de caritate recipiat ; sed postquam caritas est jam infusa, non potest per peccatum veniale diminui. — Sed contra, secundum Philosophum in II Ethic. (cap. I,

II, III), eadem sunt per quæ generatur virtus, corrumpitur et diminuitur. Si ergo peccatum veniale facit ad hoc quod generetur per infusionem minor caritas, faciet etiam ad hoc quod caritas habita diminuatur.

4. Præterea, quidquid diminuit differentiam constitutivam alicujus speciei, diminuit essentiam ejus. Sed difficile mobile est differentia constitutiva habitus quam diminuit peccatum veniale ; quia per peccatum veniale fit homo pronior ad causam mortalis peccati, per quod amittitur caritas. Ergo veniale peccatum diminuit habitum caritatis.

5. Præterea, omnis amor vel est cupiditatis, vel caritatis, ut accipitur ab Augustino, IX de Trin. (lib. VIII, cap. VII, in princ.). Sed ille qui peccat venialiter, amat creaturam, non quidem amore caritatis, quia *caritas non agit perperam*, ut dicitur I ad Corinth., XIII, 4. Ergo amore cupiditatis. Sed augmentum cupiditatis videtur esse diminutio caritatis : quia, ut Augustinus dicit (in lib. LXXXIII Quæstionum, quæst. XXXVI), ipsum nutrimentum caritatis est diminutio cupiditatis. Ergo videtur quod peccatum veniale diminuat caritatem.

6. Præterea, Augustinus dicit (in VIII sup. Gen. ad litteram, cap. XII), quod caritas vel gratia comparatur ad animam sicut lux ad aerem. Sed lux aeris diminuitur si aliquod obstaculum lucis ponatur, puta cum densior fit per vaporem. Ergo et caritas vel gratia diminuitur per veniale, quod est quoddam obstaculum caritatis et obnubilatio mentis.

7. Præterea, omne id quod successive corrumpitur, potest diminui. Sed caritas successive corrumpitur. Ergo caritas potest diminui. Minor probatur dupliciter : primo quidem, quia omne quod corrumpitur est subjectum corruptionis. Sed caritas corrumpitur. Ergo est subjectum corruptionis. Aliquid ergo ejus est corruptum, et aliquid adhuc manet ; et sic successive corrumpitur. Secundo sic. Caritas non corrumpitur quando est ; nec etiam quando totaliter non est, quia jam corrupta est. Ergo corrumpitur quando partim est et partim non est. Successive ergo corrumpitur. Ergo potest diminui : sed non per mortale, ergo per veniale.

8. Præterea, sicut in peccato mortali est inordinatio simpliciter, ita in peccato veniali est inordinatio secundum quid. Sed inordinatio simpliciter, quæ est peccati mortalis, tollit simpliciter ordinationem caritatis. Ergo inordinatio secundum quid tollit ordinationem caritatis secundum quid : ergo diminuit ipsam.

9. Præterea, ex multis actibus peccatorum venialium generatur aliquis habitus. Sed actus peccati venialis impedit actum caritatis. Ergo et habitus venialis peccati impedit habitum caritatis : ergo diminuit ipsum.

10. Præterea, omnis offensa diminuit dilectionem. Sed

peccatum veniale est quædam offensa, cum habeat rationem culpæ. Ergo peccatum veniale diminuit dilectionem caritatis.

11. Præterea, Bernardus dicit in quodam serm. de Purific. (serm. II, in fin.), quod non procedere in via Dei est retrocedere. Sed ille qui peccat venialiter, non procedit in via Dei. Ergo retrocedit; quod non esset, nisi veniale diminueret caritatem.

12. Præterea, omnis virtus unita fortior est quam multiplicata; unde et amor unitus fortior est quam ad plura dispersus : propter quod dicit Philosophus (in VIII Ethic., cap. VI), quod impossibile est plures intense diligere. Sed ille qui peccat venialiter, amorem suum dispergit ad alia quam ad Deum. Ergo diminuitur in eo virtus caritatis.

13. Præterea, Proverb., XXIV, 16, dicitur : *Septies in die cadit justus et resurgit;* quod exponit Glossa (ordin. ibid.), de casu qui fit per veniale. Sed per veniale non cadit homo a caritate. Ergo cadit a perfecto gradu caritatis. Diminuitur ergo caritas per veniale peccatum.

14. Præterea, per caritatem meretur homo gloriam vitæ æternæ. Sed per veniale peccatum retardatur homo a consecutione vitæ æternæ. Ergo per veniale peccatum diminuitur caritas.

15. Præterea, illa quæ impediunt vitam corporalem vel sanitatem, diminuunt ipsam. Sed veniale peccatum est quoddam impedimentum spiritualis vitæ, quæ est per caritatem, ut supra dictum est. Ergo per peccatum veniale diminuitur caritas.

16. Præterea, operatio sequitur formam. Quod ergo impedit actum, diminuit formam. Sed veniale impedit actum caritatis. Ergo diminuit ipsam caritatem.

17. Præterea, fervor est proprium accidens caritatis; unde dicitur Rom., XII, 2 : *Spiritu ferventes.* Sed veniale diminuit fervorem caritatis, ut communiter dicitur. Ergo diminuit caritatem.

Sed contra, quod in infinitum distat ab aliquo, additum vel subtractum non diminuit ipsum nec auget : sicut patet de puncto et linea. Sed veniale in infinitum distat a caritate : quia caritas diligit Deum sicut infinitum bonum, veniale autem diligit creaturam sicut quoddam bonum finitum.

Præterea, diminuta caritate diminuitur præmium vitæ æternæ, quod commensuratur quantitati caritatis. Sed veniale peccatum non diminuit præmium vitæ æternæ : alioquin pœna ejus esset æterna, scilicet æterna diminutio gloriæ. Ergo peccatum veniale non diminuit caritatem.

Præterea, omne finitum per continuam diminutionem totaliter tollitur. Sed caritas est quidam habitus finitus in anima. Ergo peccatum veniale, si diminuat caritatem, multiplicatum, totaliter tolleret ipsam ; quod est inconveniens.

Respondeo dicendum, quod quia augmentum et diminutio considerantur circa quantitatem, oportet ad hujus quæstionis evidentiam considerare, quæ sit quantitas caritatis. Cum autem caritas sit quædam forma, et sit habitus seu virtus, oportet ejus quantitatem dupliciter considerare : uno quidem modo secundum quod est forma ; alio modo secundum quod est talis forma, quæ est habitus vel virtus. Quantitas autem formæ quædam est per accidens, quædam per se. Per accidens quidem, sicut dicitur quanta ratione subjecti, ut albedo ratione superficiei : sed ista quantitas non habet locum in proposito, quia mens, quæ est subjectum caritatis, non est quanta. Quantitas autem per se alicujus formæ attenditur tripliciter. Uno modo ex parte causæ agentis ; quanto enim fuerit fortior virtus activa, tanto inducit perfectiorem formam, perfectius reducens subjectum de potentia in actum ; sicut magnus calor magis calefacit quam parvus. Alio modo ex parte subjecti, quod quidem perfectius recipit formam ex actione agentis, quanto melius fuerit dispositum ; sicut lignum siccum magis calefit quam viride, et aer quam aqua ab eodem igne. Tertio modo consideratur quantitas alicujus formæ inquantum est virtus vel habitus, ex parte objecti. Virtus enim dicitur magna quæ potest in aliquid magnum. Omnis etiam habitus ex objecto et speciem et quantitatem habet. Si ergo consideremus quantitatem caritatis ex parte objecti, sic nullo modo potest augeri vel minui. Ea enim quorum ratio consistit in aliquo indivisibili, non intenduntur nec remittuntur ; et hæc est ratio quare quælibet species numeri caret intensione et remissione, quia completur per unitatem ; semper enim unitas addita facit speciem. Objectum autem caritatis habet indivisibilem rationem, et consistit in termino ; est enim objectum caritatis Deus, prout est summum bonum et ultimus finis. Sed ex parte causæ agentis et ex parte subjecti caritas potest esse major vel minor. Ex parte quidem agentis, non propter majorem vel minorem virtutem ejus, sed propter sapientiam et voluntatem ipsius, secundum quam diversas mensuras gratiæ et caritatis distribuit hominibus, secundum illud Ephes., IV, 7 : *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.* Ex parte vero subjecti etiam, inquantum homo se magis vel minus per bona opera ad gratiam vel caritatem disponit. Tamen sciendum est, quod bona opera hominis aliter se habent ad quantitatem caritatis quantum ad ipsum fieri caritatis, et aliter quando caritas est jam in perfecto esse : nam opera hominis ante caritatem comparantur ad ipsam et ad quantitatem ejus, non per modum meriti, cum caritas sit merendi principium, sed solum per modum materialis dispositionis ; sed caritate jam habita, ipsa per sua opera meretur augeri, ut aucta, mereatur et perfici, sicut Augustinus dicit (tract. V in Joan.). Veniale autem

pecccatum non potest esse causa ut caritas habita diminuatur, nec ex parte causæ agentis, scilicet Dei, nec ex parte causæ recipientis, scilicet hominis. Ex parte quidem agentis causa diminutionis esse non potest : quia veniale peccatum non potest mereri diminutionem caritatis, sicut actus ex caritate factus meretur ejus augmentum : hoc enim meretur aliquis in quod sua voluntas inclinatur. Qui autem peccat venialiter, non sic inclinatur ad creaturam, ut avertatur a Deo aliquo modo : non enim convertitur ad creaturam sicut ad finem, sed sicut ad id quod est ad finem. Qui autem inordinate se habet circa id quod est ad finem, non propter hoc minoratur ejus affectus circa finem : sicut si aliquis inordinate se habeat in sumendo medicinam, non propter hoc minoratur desiderium ejus ad sanitatem. Unde patet quod veniale non meretur diminutionem caritatis jam habitæ. Similiter dicendum, quod nec etiam ex parte subjecti ipsam diminuere potest ; quod ex duobus apparet : primo quidem, quia peccatum veniale non secundum idem est in anima secundum quod inest ei caritas : nam caritas inest animæ secundum superiorem ejus partem, prout ordinatur in aliquid sicut in summum bonum et in ultimum finem ; peccatum autem veniale habet aliquam inordinationem, non tamen attingentem ad ordinem ultimi finis. Unde etiam si esset contrarium, non diminueret caritatem ; sicut nec nigredo in pede diminuit albedinem capitis. Secundo, quia forma in subjecto diminuitur per aliquam mixtionem contrarii, prout dicit Philosophus (Topic., IV, cap. IV), illud esse albius quod est nigro impermixtius. Veniale autem peccatum non habet contrarietatem ad caritatem, quia non respiciunt idem objectum secundum rationem ; non enim veniale est inordinatio circa ultimum finem, qui est objectum caritatis. Et ideo peccatum veniale nullo modo caritatem habitam diminuit. Potest tamen peccatum veniale esse aliqua causa ut a principio minor caritas infundatur, inquantum scilicet impedit actum liberi arbitrii, quo homo ad gratiam suscipiendam disponitur ; et per hunc etiam modum potest impedire ne caritas habita crescat, impediendo scilicet actum meritorium quo quis caritatis augmentum meretur.

Ad primum ergo dicendum, quod iste qui peccat venialiter, amat aliquid cum Deo, quod etsi non actu, tamen habitu propter Deum amat.

Ad secundum dicendum, quod caritas potest habere causam sui augmenti meritoriam ex parte hominis, et effectivam ex parte bonitatis divinæ, cujus est semper promovere ad bonum ; sed non potest habere causam diminutionis, neque meritoriam ex parte hominis, ut dictum est, neque effectivam ex parte Dei : quia ex ipso non est quod homo fiat deterior, ut Augustinus dicit (in lib. LXXXIII Quæstionum).

AD TERTIUM dicendum, quod ratio illa procederet, si veniale esset directe causa parvæ caritatis in suo fieri. Non est autem directe causa, sed quasi per accidens, inquantum scilicet impedit actum liberi arbitrii, quo quis disponitur ad caritatem. Actus autem liberi arbitrii requiritur quidem in adultis ad infusionem gratiæ vel caritatis; non autem requiritur ad conservationem habitus jam suscepti; unde impedito actu non diminuitur caritas jam habita.

AD QUARTUM dicendum, quod difficile mobile non est differentia constitutiva habitus : nec enim dispositio et habitus sunt diversæ species, alioquin non posset una et eadem qualitas quæ prius fuit dispositio, postea fieri habitus. Sed facile mobile et difficile mobile se habent sicut perfectum et imperfectum circa eamdem rem. Dato autem quod difficile mobile esset differentia constitutiva, adhuc ratio non sequeretur : quia quod aliquis habitus fiat de facili mobilis, potest contingere dupliciter : uno quidem modo per se, quia scilicet non habet ita perfectum esse in subjecto : et sic quidquid diminueret hoc quod est difficile mobile circa habitum, diminueret ipsum habitum. Alio modo per accidens, ex eo scilicet quod inducitur dispositio ad contrarium ; ut si dicamus, quod forma aquæ per susceptionem caloris fiat minus de difficili mobilis ; et tamen constat quod forma substantialis non diminuitur : et per hunc modum veniale diminuit hoc quod est difficile mobile circa caritatem ; et per hunc modum etiam est intelligendum quod quidam dicunt, quod veniale diminuit caritatem quantum ad radicationem in subjecto, non quidem per se, sed per accidens, ut dictum est.

AD QUINTUM dicendum, quod diminutio cupiditatis dicitur esse nutrimentum sive conservatio caritatis, non autem augmentum : quia scilicet diminutio cupiditatis diminuit venialia, quæ disponunt ad amissionem caritatis.

AD SEXTUM dicendum, quod vapor crassus recipitur in eadem parte aeris in qua recipitur lux ; et ideo diminuit lucem : sed veniale non attingit ad summam partem animæ secundum habitudinem ejus ad summum bonum : et ideo non potest diminuere caritatem jam habitam, licet possit impedire magnitudinem ejus in acquirendo ipsam : sicut tenebrositas aeris extra domum existentis, non diminueret claritatem in domo existentem ex causa intrinseca ; diminueret autem intensionem claritatis radii venientis ex extrinseco ad domum. Perfectio autem superioris partis animæ quantum ad sui generationem dependet a bona dispositione inferiorum partium, non autem quantum ad sui conservationem ; homo enim naturaliter per inferiora et sensibilia ad interiora intelligibilia pertingit ; unde etiam defectus visus aut auditus potest impedire acquisitionem scientiæ, non tamen diminuit scientiam jam acquisitam.

Ad septimum dicendum, quod hoc non est verum universaliter, quod omne quod successive corrumpitur, diminuatur; quia forma substantialis successive amittitur, si consideretur alteratio præcedens, prout Philosophus dicit in VI Physic. quod id quod corrumpitur, corrumpebatur et corrumpetur, et tamen forma substantialis non diminuitur. Sic autem caritas quandoque successive amittitur, si consideretur præcedens dispositio ad amissionem. Sed si consideretur ipsa amissio secundum se, non successive amittitur. Et quod dicit, quod caritas, quia corrumpitur, est subjectum corruptionis, est omnino falsum. Non enim albedo aut aliqua forma dicitur corrumpi quia ipsa sit subjectum corruptionis; sed subjectum albedinis est subjectum corruptionis, inquantum desinit esse album. Similiter etiam dicendum est, quod si accipiatur ipsa corruptio formæ secundum se, prout est in termino motus, idem est corrumpi et nunc primo corruptum esse; sicut idem est illuminari et illuminatum esse. Quando autem primo corruptum est aliquid, tunc non est, ut dicitur in VIII Phys.; et ideo quando caritas corrumpitur, non est.

Ad octavum dicendum, quod inordinatio simpliciter tollit ordinationem caritatis simpliciter, quia attingit animam secundum superiorem partem; et inordinatio secundum quid, tollit secundum quid ordinationem caritatis in aliquo actu, prout ordo caritatis a superiori parte animæ ad inferiores derivatur; sed de ipsa caritate, secundum quod est in suprema parte, nihil diminuit : sicut nigredo quæ est in pede, nihil diminuit de albedine quæ est in capite.

Ad nonum dicendum, quod ex multis peccatis venialibus potest causari aliquis habitus; sed ille habitus nec tollet nec diminuet caritatem : quia nec in eodem est nec circa idem.

Ad decimum dicendum, quod peccatum veniale, cum non importet aversionem, proprie loquendo, non habet rationem offensæ.

Ad undecimum dicendum, quod aliquis procedit in via Dei, non solum quando ipsa caritas augetur in actu, sed quando disponitur ad augmentum caritatis : sicut puer non actu crescit toto tempore augmenti; sed quandoque crescit in actu, quandoque disponitur ad augmentum. Et similiter aliquis retrocedit in via Dei, non solum per diminutionem caritatis, sed etiam per hoc quod retardatur a proficiendo, vel etiam per hoc quod disponitur ad casum, quorum utrumque fit per veniale peccatum.

Ad duodecimum dicendum, quod amor qui ad multa diffunditur secundum rationem eamdem diminuitur : sed diffusio amoris secundum unam rationem, non diminuit amorem qui est secundum aliam rationem : puta, si aliquis habeat multos amicos, non propter hoc minus diligit filium vel uxorem; sed si

amaret multas uxores, minueretur amor qui est ad unam ; et si haberet multos filios, minueretur amor qui est ad unigenitum. Per peccatum autem veniale diffunditur amor hominis ad creaturas, non secundum rationem finis, prout amatur Deus ; et ideo non diminuitur amor ad Deum in habitu, sed forte in actu.

Ad decimumtertium dicendum, quod per peccatum veniale cadit non quidem a caritate ipsa vel a perfecto gradu caritatis, sed ab aliquo caritatis actu.

Ad decimumquartum dicendum, quod veniale nihil diminuit de gloria, sed solum retardat consecutionem gloriæ ; et similiter nihil diminuit de caritate, sed solum retardat actum et augmentum ejus.

Ad decimumquintum dicendum, quod aliqua impediunt perfectionem vel actum sanitatis, quæ tamen non diminuunt sanitatem ; sicut aliqui sunt cibi difficile digestibiles inquantum impediunt facilem digestionem.

Ad decimumsextum dicendum, quod actus potest diminui dupliciter. Uno modo quantum ad facilitatem agendi, ut scilicet homo non possit tantum agere ; et sic quod diminuit actum, diminuit principium actus quod est forma. Alio modo quantum ad executionem actus ; et sic non oportet quod id quod diminuit actum, diminuat formam : non enim diminuit gravitatem lapidis columna quæ retinet ipsum ne cadat deorsum, nec diminuit virtutem gressivam hominis qui ligat ipsum. Et per hunc modum veniale diminuit actum caritatis, non autem primo modo.

Ad decimumseptimum dicendum, quod fervor potest accipi dupliciter. Uno modo secundum quod importat intensionem inclinationis amantis in amatum : et talis fervor est essentialis caritati, et non diminuitur per veniale peccatum. Alio modo dicitur fervor caritatis secundum quod redundat motus (1) dilectionis etiam in inferiores vires, ut quodammodo non solum cor, sed etiam caro exultet in Deum ; et talis fervor diminuitur per veniale peccatum absque diminutione caritatis.

ARTICULUS III. — *Utrum peccatum veniale possit fieri mortale.*

Tertio quæritur, utrum peccatum veniale possit fieri mortale. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus super Joan. (tract. xii) exponens illud : *Qui incredulus est Filio, non videbit vitam. Plura peccata minuta, si negligantur, occidunt.* Sed ex hoc dicitur aliquod peccatum mortale quod occidit spiritualiter. Ergo plura peccata minuta, idest venialia, faciunt mortale.

2. Præterea, super illud Psalm. xxxix : *Multiplicati sunt super capillos capitis mei*, dicit Glossa Augustini : *Vitasti*

(1) *Al.* in motus.

gravia, cave ne obruaris arena. Per arenam autem intelliguntur peccata minuta, scilicet venialia. Ergo multa peccata venialia obruunt vel occidunt hominem; et sic idem quod prius.

3. Sed dicendum, quod multa venialia dicuntur occidere vel obruere inquantum disponunt ad mortale. — Sed contra, Augustinus dicit in regula (III, cap. v), quod *superbia bonis operibus insidiatur ut pereant;* et sic etiam videtur quod etiam bona opera sint aliqua dispositio ad peccatum mortale; sed tamen non dicuntur occidere vel obruere. Ergo nec peccata venialia ratione prædicta possunt dici obruere vel occidere. Videtur ergo quod per se veniale fiat mortale.

4. Præterea, veniale est dispositio ad mortale. Sed dispositio fit habitus, secundum Philosophum in Prædicamentis (in prædicam. qualitatis, non remote a princ.). Ergo veniale fit mortale.

5. Præterea, motus sensualitatis est veniale peccatum. Sed adveniente consensu rationis fit mortale, ut patet per Augustinum (in lib. de Trin., XII, cap. XII). Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

6. Præterea, contingit in ipsa ratione superiori esse aliquem motum infidelitatis ex surreptione, qui est peccatum veniale. Consensus autem superveniens non destruit essentiam prioris motus, qui erat veniale peccatum; et tamen facit peccatum mortale. Ergo veniale potest fieri mortale.

7. Præterea, peccatum veniale et mortale quandoque differunt secundum diversos personarum gradus. Dicitur enim in Decret., dist. XXV, quod non concordare discordes est peccatum veniale laico; sed Episcopo videtur esse peccatum mortale, quia propter hoc degradatur, ut videtur dist. LIII. Persona autem inferioris gradus potest transferri in superiorem gradum. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

8. Præterea, secundum Chrysostomum (homil. LXXXVII in Matth., a med.) risus et joculatio sunt peccata venialia. Sed risus fit peccatum mortale: dicitur enim Prov., XIV, 13: *Risus dolori miscebitur, et extrema gaudii luctus occupat;* Glossa: *perpetuus;* qui tamen non debetur nisi peccato mortali. Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

9. Præterea, quæcumque non distinguuntur nisi per accidens, unum potest fieri alterum. Sed veniale et mortale non distinguuntur nisi per accidens: ea enim quæ per se distinguuntur, non transmutantur in invicem; veniale autem et mortale in invicem transmutantur: quia nihil adeo est veniale quin fiat mortale dum placet; et similiter omnis culpa mortalis per confessionem fit venialis. Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

10. Præterea, minimum bonum per accessum ad Deum fit

maximum; sicut motus liberi arbitrii per informationem gratiæ fit meritorius. Ergo per recessum a Deo minimum malum potest fieri maximum. Minimum autem malum in genere peccatorum est veniale, maximum autem est peccatum mortale. Ergo veniale potest fieri mortale.

11. Præterea, Boetius dicit in lib. de Consolat. (IV, prosa VI, a med.), quod peccata se habent ad animam sicut languores ad corpus. Sed minimus languor per augmentum potest fieri maximus. Ergo minimum peccatum, scilicet veniale, potest fieri maximum, scilicet mortale.

12. Præterea, ordines Angelorum formaliter constituuntur per dona gratiarum. Sed ordines angelorum differunt specie. Ergo et dona gratiarum specie differunt. Sed per augmentum meriti aliquis qui primo merebatur assumi ad inferiorem ordinem angelorum, postea meretur assumi ad superiorem. Ergo minor gratia fit major, licet specie differant. Pari ergo ratione peccatum veniale potest fieri mortale.

13. Præterea, status innocentiæ non in infinitum excedit statum naturæ corruptæ. Sed quilibet motus venialis in statu innocentiæ fuisset mortalis. Ergo et modo in statu naturæ corruptæ veniale potest fieri mortale.

14. Præterea, magis differt bonum et malum, quam duo mala, scilicet veniale et mortale : quia bonum et malum differunt genere, duo autem mala in genere conveniunt : bonum enim et malum sunt genera aliorum, ut dicitur in Prædicamentis (in Postprædicam., in cap. de oppositis, in fin.). Sed eadem actio numero potest esse bona et mala ; puta, cum servus dat eleemosynam cum murmure, ex mandato domini ex caritate præcipientis. Ergo multo magis eadem actio numero potest esse veniale et mortale peccatum.

15. Præterea, peccatum est quoddam pondus animæ, secundum illud Psalm. XXXVII, 5 : *Iniquitates meæ supergressæ sunt caput meum, et sicut onus grave gravatæ sunt super me.* Sed minimum pondus per additionem potest tam grave fieri ut superet virtutem portantis. Ergo veniale peccatum per additionem potest fieri mortale et excludit virtutem.

16. Præterea, secundum Augustinum (XII de Trin., cap. XII) talis est progressus in unoquoque peccato qualis in peccato primorum parentum ; ita quod sensualitas tenet locum serpentis, ratio inferior locum mulieris, superior vero ratio locum viri. Sed non poterat fieri quod vir comederet de ligno vetito quin peccaret mortaliter. Ergo in superiori ratione non potest esse nisi peccatum mortale. Quod ergo est veniale in inferiori parte, cum venerit ad superiorem, fiet mortale.

17. Præterea, si habitus est damnabilis, et actus ex illo procedens damnabilis erit. Sed in infideli non baptizato, cui non est remissum originale peccatum, manet habitus primæ

damnationis, ad quem pertinet corruptio fomitis. Ergo etiam primi motus ex tali corruptione provenientes sunt eis damnabiles et peccata mortalia; qui tamen constat quod secundum se sunt peccata venialia. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

1. Sed contra, ea quæ in infinitum differunt, non transeunt in invicem. Sed peccatum mortale et veniale differunt in infinitum; nam uni debetur pœna temporalis, alii æterna. Ergo peccatum veniale non potest fieri mortale.

2. Præterea, ea quæ differunt genere vel specie, non transeunt in invicem. Sed veniale et mortale differunt genere, vel etiam specie. Ergo veniale nunquam potest fieri mortale.

3. Præterea, una privatio non fit alia; cæcitas enim nunquam fit surditas. Sed mortale includit privationem finis, veniale autem privationem ordinis ad finem. Ergo veniale nunquam potest fieri mortale.

Respondeo dicendum, quod ista quæstio triplicem potest habere intellectum. Uno enim modo potest intelligi utrum unum et idem peccatum numeró quod prius fuit veniale, postmodum possit fieri mortale. Secundo potest intelligi, utrum peccatum quod ex genere suo est veniale, possit aliquo modo fieri mortale. Tertio modo potest intelligi, utrum multa peccata venialia faciant unum peccatum mortale.

Si ergo primo modo intelligatur, dicendum est quod peccatum veniale non potest fieri mortale. Cum enim peccatum, secundum quod nunc loquimur, importet actum malum moraliter (1), oportet ad hoc quod sit unum et idem peccatum numero, quod sit unus actus moraliter. Est autem actus aliquis moralis ex hoc quod est voluntarius : unde unitas actus moralis consideranda est secundum voluntatem. Contingit enim quandoque quod actus est unus numero secundum quod est in genere naturæ, qui tamen non est unus secundum quod est in genere moris, propter diversitatem voluntatis : puta, si aliquis vadens continue ad Ecclesiam, in prima parte motus intendat inanem gloriam, in secunda vero intendat Deo servire. Sic ergo contingit quidem in uno actu secundum speciem naturæ, quod in prima parte sit peccatum veniale, et in secunda peccatum mortale, si voluntas in tantas libidines excrescat, ut faciat opus peccati venialis etiam in contemptum Dei, puta loqui verbum otiosum, vel aliquid hujusmodi; sed sic non est unum peccatum sed duo, quia non est unus actus secundum genus moris.

Si vero intelligatur quæstio secundo modo, sic dicendum est, quod id quod est peccatum veniale ex genere, potest fieri peccatum mortale, non quidem ex genere, sed ex fine. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cum actus exterior

(1) *Al. hic et infra* mortaliter.

pertineat ad genus moris secundum quod est voluntarius, in actu morali possunt considerari duo objecta : scilicet objectum exterioris actus, et objectum interioris. Quæ quidem quandoque sunt unum ; puta cum aliquis volens ire ad aliquem locum vadit illuc : quandoque vero sunt diversa, et contingit quod alterum est bonum et alterum malum; sicut cum aliquis dat eleemosyanm volens placere hominibus, objectum exterioris actus est bonum ; objectum autem interioris actus est malum; et quia actus exterior constituitur in genere moris inquantum est voluntarius, oportet quod formaliter consideretur species moralis actus secundum objectum interioris actus ; nam species actus consideratur secundum objectum; unde Philosophus dicit in V Ethic., quod ille qui ut mœchetur furatur, magis est mœchus quam fur. Sic ergo aliquis actus exterior qui secundum speciem suam quam habet ab objecto interiori, est peccatum veniale, secundum objectum interioris actus transit in speciem mortalis peccati, sicut cum aliquis dicit verbum otiosum intendens provocare ad libidinem. Contingit etiam quod aliquid est secundum se peccatum veniale non propter objectum, sed propter imperfectionem suam ; puta, motus concupiscentiæ in adulterium, qui est in sensualitate, est quidem quantum ad objectum in genere peccati mortalis; sed quia non perfecte attingit ad malitiam moralem, quia est sine deliberatione rationis, ideo non potest esse peccatum mortale (1), quod est completum malum in genere moris. Contingit autem tale peccatum fieri mortale, si completionem obtineat; puta superveniente deliberato consensu rationis.

Si vero tertio modo intelligatur, sic dicendum est, quod directe quidem et efficienter multa peccata venialia non faciunt unum peccatum mortale, ita scilicet quod multa peccata venialia habeant reatum unius peccati mortalis ; quod patet duplici ratione. Primo quidem, quia quandocumque ex multis aggregatis fit aliquod unum, oportet esse eamdem rationem quantitatis utrobique ; sic autem ex multis parvis lineis fit una linea; ubi vero est alia ratio quantitatis, ex multis non fit unum ; non enim ex multis numeris fit una linea, nec e converso. Peccatum autem veniale non habet eamdem rationem magnitudinis cum mortali ; nam quantitas peccati mortalis est per aversionem a fine ultimo; quantitas autem peccati venialis est secundum aliquam deordinationem circa ea quæ sunt ad finem. Secundo, quia veniale peccatum non diminuit caritatem, ut dictum est supra, quam peccatum mortale tollit. Dispositive tamen multa venialia inducunt ad mortale faciendum, quia ex multiplicatione actuum generatur habitus, et crescit aviditas et delectatio in peccato : et intantum potest crescere quod facilius inclinatur ad peccandum mortaliter. Tamen ista disposi-

(1) *Al.* morale.

tio non præexigitur ex necessitate ad peccatum mortale; quia etiam venialibus non præcedentibus potest homo peccare mortaliter; et prædicta dispositione venialium præcedente, per caritatem potest homo peccato mortali resistere.

Ad primum ergo dicendum, quod multa peccata minuta occidunt dispositive, ut dictum est.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod bona opera non disponunt ad peccandum mortaliter, sicut peccata venialia disponunt; sed possunt esse occasio quædam per accidens.

Ad quartum dicendum, quod dispositio comparatur ad habitum sicut imperfectum ad perfectum : sed hoc contingit dupliciter. Uno modo quod perfectum et imperfectum sint in eadem specie, et sic dispositio fit habitus. Alio modo sic quod perfectum et imperfectum sint in diversis speciebus; et sic dispositio nunquam fit illud ad quod disponit : non enim calor fit forma ignis ; et similiter nec peccatum veniale fit mortale.

Ad quintum dicendum, quod ille motus qui fuit in sensualitate peccatum veniale, nunquam fiet mortale peccatum; sed ipse consensus superveniens erit peccatum mortale per se.

Ad sextum dicendum, quod surreptio infidelitatis non semper est in superiori ratione; sed quandoque potest esse in imaginatione, puta cum aliquis imaginatur tres personas in divinis sicut tres homines, et movetur subito ad credendum; quandoque autem in ratione inferiori, puta cum aliquis considerat aliqua in creaturis repugnantia fidei Trinitatis; quandoque autem in superiori ratione, puta cum aliquis subito immediate incipit cogitare de Trinitate personarum in divinis, talis surreptio est in superiori ratione, et est peccatum veniale; consensus autem superveniens est alius motus : et ita non sequitur quod sit idem peccatum veniale et mortale.

Ad septimum dicendum, quod persona est permanens, et ideo potest in altiorem gradum moveri; sed peccatum est actus statim transiens; unde non est simile.

Ad octavum dicendum, quod luctus extremus occupat extrema gaudii, non cujuslibet, sed ejus gaudii quo quis fruitur creatura.

Ad nonum dicendum, quod peccatum mortale ex suo genere semper est mortale, et nunquam fit veniale peccatum, si accipiatur veniale ex genere. Quod autem dicitur, pœnitentiam facere de mortali peccato veniale, æquivoce sumitur veniale, sicut patet per distinctionem venialis supra, art. 1, positam.

Ad decimum dicendum, quod minimum bonum potest intelligi in genere actuum humanorum, actus qui est bonus ex genere, sed non est meritorius, quia non est gratia informatus. Hic autem actus idem numero nunquam fit actus meritorius,

qui potest dici maximum bonum in genere humanorum actuum, sicut nec veniale nunquam fit mortale.

Ad undecimum dicendum, quod ægritudo, sicut et sanitas, non est actus, sed dispositio vel habitus; unde eadem numero existens potest transferri de imperfectiori ad perfectius. Sed peccatum est actus transiens; et ideo quantum ad hoc non est simile; sed similitudo attenditur solum quantum ad hoc quod sicut languor est deordinatio naturæ, ita peccatum est deordinatio actus.

Ad duodecimum dicendum, quod cum ordo in Angelis ponatur pars hierarchiæ, quæ est sacer principatus, manifestum est quod ordo essentialiter consistit in dono gratiæ; et secundum differentiam donorum gratuitorum ordines distinguuntur; licet distinctio naturalium bonorum præsupponatur materialiter et dispositive. Sed notandum est, quod donum gratiæ potest considerari dupliciter. Uno modo quantum ad hoc quod unit Deo; et quantum ad hoc non distinguuntur ordines Angelorum, sed omnes conveniunt; unde Dionysius dicit (cap. iii cœlestis Hierarch.), quod tota hierarchia Angelorum est ad Deum quantum possibile est similitudo et unitas. Alio modo potest considerari donum gratiæ inquantum ordinat ad opus; et secundum hoc gratia diversificatur in diversis ordinibus prout ad diversa officia ordinantur. Homines autem ad hoc dicuntur assumi ad ordines Angelorum, non ratione officiorum, sed propter mensuram gloriæ et fruitionis divinæ; unde non sequitur quod in omnibus gratia specie differat secundum diversum perfectionis statum.

Ad decimumtertium dicendum, quod in statu innocentiæ homo non poterat venialiter peccare, non quidem ita quod non posset facere ea quæ sunt venialia ex genere, quæ sibi essent mortalia; sed quia omnia illa quæ sunt venialia ex genere facere non poterat: non enim poterat in eo esse inordinatio in inferioribus circa ea quæ sunt ad finem, nisi præcederet in eo inordinatio in superiori parte respectu finis.

Ad decimumquartum dicendum, quod actio ministri et actio domini ex diversa voluntate procedit; unde moraliter non est una actio.

Ad decimumquintum dicendum, quod in omnibus ponderibus corporalibus est una ratio quantitatis, non autem in peccato mortali et veniali; unde ratio non sequitur.

Ad decimumsextum dicendum, quod vir gustando de ligno scientiæ boni et mali fecit contra præceptum divinum; et ideo peccavit mortaliter: et similiter ratio superior quandocumque peccat faciens contra præceptum divinum, peccat mortaliter; sed non semper peccat contra præceptum divinum, et ideo ratio non sequitur.

Ad decimumseptimum dicendum, quod illud est falsum quod

proponebatur, scilicet quod si habitus est damnabilis, et actus : peccatum enim mortale non consistit in habitu, sed in actu. Unde si ex multis actibus peccatorum mortalium generetur aliquis habitus, non oportet quod omnis motus qui sequitur ex inclinatione illius habitus, sit peccatum mortale ; nullus enim est habens ita confirmatum habitum luxuriæ vel alterius vitii, quin aliquando secundum rationem motibus ejus resistat ; et tamen stultum esset dicere, quod talis motus imputaretur ad peccatum mortale ei qui resistit. Unde licet habitualis concupiscentia sit damnabilis in infideli nondum baptizato, non tamen oportet quod quilibet motus concupiscentiæ sit damnabilis per modum peccati mortalis. Et tamen fomes non dicitur concupiscentia habitualis positive, sed privative, sicut supra dictum est, quæst. v, art. 1 et 2, per remotionem scilicet originalis justitiæ ; unde motus qui sequitur ex ipsa potentia naturali, non oportet quod semper sit peccatum, nedum quod sit peccatum mortale. Non est ergo dicendum quod motus primi sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia, quia multo magis essent peccata mortalia fidelibus : quia in uno et eodem actu plus peccat fidelis quam infidelis, ceteris paribus, ut patet per illud Apostoli ad Heb., x, 29 : *Quanto putatis eum deteriora mereri supplicia qui sanguinem testamenti pollutum duxerit?* et II Petri, II, 21, dicitur : *Melius erat eis viam veritatis non cognoscere, quam post agnitam retroire ab eo quod traditum erat illis sancto mandato.*

Ad ea vero quæ in contrarium objiciuntur, patet (1) responsio ex his quæ supra, in corp. art., dicta sunt.

ARTICULUS IV. — *Utrum circumstantia faciat de peccato veniali mortale.* (I-II part. quæst. LXXXVIII, art. 5.)

Quarto quæritur, utrum circumstantia faciat de peccato veniali mortale. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus in sermone de Purgatorio (serm. IV in die Animarum, aliq. a princ.), quod si diu teneatur iracundia, et ebrietas si assidua sit, transeunt in numerum mortalium peccatorum. Sed hujusmodi sunt peccata venialia ex suo genere ; alioquin semper essent peccata mortalia. Ergo peccatum veniale ex circumstantia assiduitatis vel diuturnitatis fit mortale.

2. Præterea, delectatio morosa est peccatum mortale, ut Magister dicit (XXIV dist., IV lib. Sentent.). Sed si non sit morosa, est veniale peccatum. Ergo circumstantia morositatis facit de veniali peccato mortale.

3. Præterea, plus differunt bonum et malum in actibus humanis, quam peccatum veniale et mortale : quia bonum et malum differunt genere ; sunt enim genera aliorum, ut dicitur in Prædicamentis (in Postprædicam., cap. IV de oppositis, in

(1) *Al. redundat* ex dictis.

fin.). Peccatum autem veniale et mortale, cum utrumque sit malum, conveniunt in genere. Sed circumstantia facit de bono actu malum. Ergo multo magis circumstantia facit de peccato veniali mortale.

4. Præterea, inter alias circumstantias ponitur *propter quid*, quæ quidem circumstantia pertinet ad finem. Sed propter finem peccatum veniale fit mortale, ut dictum est, art. præced. Ergo circumstantia de veniali facit mortale.

Sed contra, circumstantia est accidens actus moralis, sicut ipsum nomen sonat. Sed esse mortale peccatum pertinet ad speciem peccati. Cum ergo nullum accidens constituat speciem ejus cujus est accidens, videtur quod circumstantia non possit de veniali peccato facere mortale.

Respondeo dicendum, quod actus moralis dicitur bonus vel malus ex genere secundum suum objectum. Supra hanc autem bonitatem et malitiam potest ei duplex bonitas vel malitia advenire : una quidem ex intentione finis, alia ex circumstantia. Et quia finis est primum objectum voluntatis, ideo interior actus consequitur speciem ex fine ; et si interior actus ex fine habet rationem peccati mortalis, transibit actus exterior in speciem interioris actus, et efficietur peccatum mortale, sicut supra, art. præced., dictum est. Sed circumstantia non semper dat speciem actui morali, sed solum tunc quando novam deformitatem addit ad aliam speciem peccati pertinentem : puta, cum aliquis super hoc quod accedit ad non suam, accedit ad eam quæ est alterius, et sic incidit ibi deformitas injustitiæ ; unde illa circumstantia dat novam speciem, et proprie loquendo, jam non est circumstantia, sed efficitur specifica differentia actus moralis. Si ergo circumstantia addita addat talem deformitatem quæ sit contra præceptum Dei, tunc faciet id quod est veniale ex genere, esse mortale. Id ergo quod est pecatum veniale ex genere non potest fieri mortale per circumstantiam quæ manet in ratione circumstantiæ, sed solum per circumstantiam (1) quæ transit in aliam speciem. Sed contingit quandoque quod aliquid est veniale non ex suo genere, scilicet ex parte objecti, sed magis propter imperfectionem actus, quia non pertingit usque ad deliberatum consensum rationis qui complet rationem moralis actus ; et tunc talis circumstantia quæ est completiva moralis actus facit de veniali peccato mortale, puta deliberatus consensus superveniens.

Ad primum ergo dicendum, quod iracundia importat motum ad nocendum proximo. Inferre autem proximo nocumentum, ex suo genere est peccatum mortale, quia repugnat caritati quantum ad dilectionem proximi ; sed quando motus sistit in appetitu inferiori, et ratio non consentit ut nocumentum grave proximo inferat, est peccatum veniale propter imper-

(1) *Al.* sed solum circumstantia.

fectionem actus; sed si diu teneatur, non potest esse quin deliberatio rationis superveniat. Intelligitur autem teneri diu non quandocumque diu durat, sed quia potest aliquis per rationem resistere; et tunc motus iracundiæ non tenetur etiam si diu duret (1). Similiter dicendum est de ebrietate: quia ebrietas, quantum in se est, avertit rationem a Deo in actu, ut scilicet ratio ebrietate durante non possit in Deum converti. Et quia homo non tenetur rationem suam semper in Deum convertere actu, propter hoc ebrietas non semper est peccatum mortale; sed quando homo assidue inebriatur, videtur quod non curet quod ratio sua convertatur ad Deum, et in statu tali ebrietas est peccatum mortale: sic enim videtur quod conversionem rationis ad Deum contemnat propter delectationem vini.

Ad secundum dicendum, quod similiter dicendum est de delectatione morosa, sicut et de iracundia diu manente.

Ad tertium dicendum, quod circumstantia quando transfert bonum actum in malum, constituit novam speciem peccati, et sic transfert in aliud genus moris; et in tali etiam casu potest de veniali peccato facere mortale.

Ad quartum dicendum, quod finis, inquantum est objectum actus, dat speciem actui morali, et hac ratione potest facere de veniali mortale.

ARTICULUS V. — *Utrum in ratione superiori possit esse veniale peccatum.* (I-II part., quæst. LXXV, art. 10.)

Quinto quæritur, utrum in ratione superiori possit esse veniale peccatum. Et videtur quod non. Dicit enim Augustinus in XII de Trinit. (cap. VII et cap. XII, in fin.), quod ratio superior inhæret rationibus æternis. Ex quo videtur quod in ratione superiori non sit peccatum nisi per aversionem a rationibus æternis. Sed omne tale peccatum est peccatum mortale. Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum nisi mortale.

2. Præterea, peccatum in aliqua potentia non potest esse nisi per aliquam deordinationem actus in comparatione ad suum objectum; sicut peccatum in actu visivæ potentiæ esse non potest nisi per comparationem ad colorem. Sed objectum superioris rationis est finis ultimus, quod est bonum æternum. Ergo peccatum in superiori ratione esse non potest nisi per deordinationem circa finem ultimum. Sed omne tale peccatum est peccatum mortale: nam veniale peccatum est circa ea quæ sunt ad finem, mortale vero circa finem, ut supra, art. 1 hujus quæst., dictum est. Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum nisi mortale.

3. Præterea, superior ratio est quæ participat lumen gratiæ. Sed lux gratiæ virtuosior est quam lux corporalis. Lux autem

(1) *Al.* etiam diu si duret.

corporalis nisi corrumpatur vel diminuatur, non deficit in suo actu ; unde multo minus lux spiritualis. Ergo in superiori (1) ratione non potest esse aliquis actus deficiens, nisi vel corrupta gratia vel diminuta. Sed per veniale peccatum neque tollitur gratia neque diminuitur, ut supra (loc. cit.) dictum est. Ergo defectus venialis peccati non potest esse in superiori ratione.

4. Præterea, objectum superioris rationis est bonum fruendum, quod est bonum æternum. Sed sicut Augustinus dicit (in lib. LXXXIII Qu., quæst. XXX, parum a princ.), omnis humana perversitas est frui utendis, vel uti fruendis. Ergo peccatum in superiori ratione non potest esse nisi per hoc quod utitur fruendo, quod est Deus. Sed hoc est diligere aliquid magis quam Deum, quod facit peccatum mortale : nam uti est referre aliquid in alterum sicut ad finem. Ergo in superiori ratione non potest esse nisi peccatum mortale.

5. Præterea, ratio superior et inferior non sunt diversæ potentiæ ; sed differunt per hoc quod ratio superior procedit ex rationibus æternis, ratio vero inferior ex rationibus temporalibus, ut habetur apud Augustinum (XIII de Trin., cap. XII). Sed non potest esse peccatum dum proceditur ex rationibus æternis, nisi per hoc quod aliquis errat circa rationes æternas ; quod semper est peccatum mortale. Ergo in superiori ratione non potest esse peccatum veniale, sed solum mortale.

6. Præterea, secundum Philosophum in lib. de Anima (lib. III, com. LI), ratio est semper recta. Sed peccatum opponitur rectitudini. Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum veniale.

7. Præterea, Philosophus dicit in I Ethic. (cap. ult., a med.), quod laudamus rationem continentis et incontinentis ; et sic tam in bonis quam in malis ratio laudatur. Sed in illo quod laudatur, non est peccatum. Ergo in ratione non est peccatum nec mortale nec veniale.

8. Præterea, ratio deliberationem importat. Si ergo aliquod peccatum sit in ratione, oportet quod sit in ea per deliberationem ; quia omne quod est in altero, est in eo per modum ejus in quo est. Sed peccatum quod est ex deliberatione, est ex industria sive ex certa malitia, quod est maxime mortale, cum sit peccatum in Spiritum sanctum. Ergo in ratione superiori non potest esse nisi peccatum mortale.

9. Præterea, ad rationem superiorem pertinet consulere rationes æternas. Sed consilium est deliberatio quædam. Ergo superior ratio nunquam peccat nisi ex deliberato consensu ; et et sic idem quod prius.

10. Præterea, propter contemptum veniale peccatum fit mortale, ut supra dictum est. Sed hoc non videtur esse sine contemptu quod aliquis ex deliberatione peccet. Videtur ergo

(1) *Al.* in inferiori.

quod peccatum superioris rationis, cum sit ex deliberatione, nunquam sit veniale, sed semper sit mortale.

11. Præterea, in inferioribus viribus animæ invenitur peccatum veniale ex surreptione. Sed peccatum, secundum quod fit in superiori ratione ex surreptione non potest esse veniale, ut videtur. Ergo in superiori ratione nullo modo potest esse peccatum veniale. Probatio mediæ. Peccatum quod fit ex surreptione, superveniente deliberato consensu, de veniali fit mortale, per hoc quod ratio deliberans applicat aliquod aliud majus bonum, contra quod agere est majus peccatum : puta, cum insurgit concupiscentia ex surreptione, consideratur in objecto quod concupiscitur, solum ratio delectationis ; cum vero ratio deliberat, considerat aliquid altius, scilicet legem Dei repugnantem concupiscentiæ, quam contemnendo per concupiscentiam peccat homo mortaliter. Sed nihil potest accipi altius quam objectum superioris rationis, quod est bonum æternum. Ergo si peccatum ex surreptione circa proprium objectum esset veniale, in superiori ratione non posset fieri mortale per deliberatum consensum. Sed constat quod per deliberatum consensum est mortale. Ergo etiam si sit ex surreptione, est mortale. Nullo ergo modo potest esse peccatum veniale in superiori ratione.

12. Præterea, ratio superior est principium spiritualis vitæ, sicut cor in animali est principium vitæ corporalis ; unde et cordi comparatur, secundum illud Prov., IV, 23 : *Omni custodia serva cor tuum : quoniam ab ipso vita procedit.* Sed in corde non potest esse aliqua ægritudo quæ non sit mortalis. Ergo nec in superiori ratione est aliquod peccàtum veniale, sed mortale tantum.

Sed contra, Augustinus dicit (in XII de Trin., cap. XII), quod omnis consensus in actum pertinet ad rationem superiorem. Sed aliquis consensus in actum est peccatum veniale, utpote cum aliquis consentit ut dicat verbum otiosum ; consensus enim in veniale peccatum est veniale, sicut consensus in mortale est mortale. Ergo in superiori ratione potest esse peccatum veniale.

Præterea, sicut voluntas in bono, ita ratio delectatur in vero. Sed voluntas potest peccare venialiter, si diligit bonum creatum infra bonum increatum. Ergo ratio superior potest peccare venialiter, si delectetur in vero creato infra verum increatum.

Respondeo dicendum, quod cum ratio sit directiva appetitus, dupliciter convenit esse peccatum in ratione. Uno modo quantum ad actum proprium rationis, utpote cum in aliquo errat adhærendo falso, dimisso vero. Alio modo ex hoc quod appetitus post deliberationem rationis in aliquid inordinate fertur ; et si quidem deliberatio rationis sumitur in aliquibus ratio-

nibus temporalibus, puta quod aliquid sit utile vel inutile, decens vel indecens secundum opinionem hominum, dicetur esse peccatum in inferiori ratione ; si vero deliberatio fiat per rationes æternas, puta quia est concordans vel discordans præcepto divino, dicetur esse peccatum in ratione superiori. Nam ratio superior dicitur quæ rationibus æternis inhæret, ut dicit Augustinus (XII de Trin.). Dupliciter autem eis inhæret : scilicet et conspiciendis eis, et consulendis eis. Inhæret quidem conspiciendis eis ut objecto proprio ; eis autem consulendis inhæret tamquam medio, quod applicat ad dirigendum appetitum, seu actionem. Utroque autem modo potest in superiori ratione esse peccatum veniale et mortale. Nam inquantum inhæret rationibus æternis conspiciendis, quæ sunt proprium ejus objectum, potest habere et actum deliberatum et actum non deliberatum, qui surreptio dicitur. Quamvis enim rationis sit deliberare, necesse est tamen quod in omni deliberatione includatur absoluta consideratio. Nam deliberatio nihil est aliud quam quædam discursio et quodammodo mobilis consideratio. In omni autem motu invenitur aliquid indivisibile, sicut et in tempore invenitur instans, et in linea punctus. Si ergo in superiori ratione circa proprium objectum fuerit peccatum ex surreptione, erit peccatum veniale ; puta, cum aliquis subito apprehendit tamquam impossibile Deum trinum et unum. Non enim est hoc ante peccatum mortale quam ratio advertat hoc esse contra mandatum Dei : de ratione enim peccati mortalis est quod sit contra præceptum Dei. Cum ergo per deliberationem perceperit ratio, quod discredere est contra præceptum Dei, efficietur mortale, si discredat. In eo vero quod inhæret rationibus æternis tamquam medio, eas consulendo, non potest esse peccatum ex surreptione, quia ipsum consilium deliberationem importat : potest tamen nihilominus etiam hoc modo in ratione superiori esse peccatum veniale et mortale. In consulendo enim quærimus et per quod aliquid fieri possit, et per quid aliquid melius fiat. Dupliciter ergo in consulendo rationes æternas potest esse peccatum. Uno modo inquantum secundum hujusmodi deliberationem acceptatur aliquid quod est omnino contrarium fini, ut eo posito non possit ad finem perveniri ; et tunc est peccatum mortale ; puta, cum aliquis deliberans fornicationem esse contra legem Dei, nihilominus eam eligit, peccat mortaliter. Cum vero acceptatur aliquid quod non excludit finem, sed tamen sine eo melius ad finem perveniri possit, quia in aliquo retardat a fine, vel disponit ad contrarium finis ; tunc est peccatum veniale : puta, cum aliquis dicit verbum otiosum, etiam deliberans quod est peccatum veniale disponens ad mortale, et in aliquo deficiens a rectitudine justitiæ, quæ ducit ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet quod quan-

documque ratio superior peccat, hoc sit per aversionem a rationibus æternis; quia quandoque peccat approbando aliquid quod non est contrarium rationibus æternis, ut dictum est, in corp. art.

AD SECUNDUM dicendum, quod circa finem potest esse inordinatio dupliciter; aut quia receditur a fine, et hoc est peccatum mortale; aut quia acceptatur aliquid a fine retardans, et hoc est peccatum veniale.

AD TERTIUM dicendum, quod lux corporalis agit ex necessitate naturæ: et ideo quamdiu manet integra, semper agit, et nunquam habet actum diminutum; sed usus caritatis et gratiæ subjacet arbitrio voluntatis; unde non semper homo habens caritatem utitur perfectione ejus; sed quandoque agit aliquem actum diminutum.

AD QUARTUM dicendum, quod Augustinus loquitur de peccato mortali, quod est perversitas et malum simpliciter; peccatum autem veniale non proprie potest dici perversitas, nec est malum nisi secundum quid, ut supra dictum est.

AD QUINTUM dicendum, quod quando ratio procedens ex rationibus æternis acceptat aliquid contrarium illis rationibus, peccat mortaliter; sed quandoque peccat, non quia sit contrarium illud quod acceptat, sed quia est disponens ad contrarium, et retardans.

AD SEXTUM dicendum, quod ratio semper dicitur recta vel secundum quod se habet ad prima principia, circa quæ non errat, vel quia error non evenit ex proprietate rationis, sed magis ex ejus defectu. Ex proprietate vero phantasiæ consequitur error, inquantum apprehendit similitudines rerum absentium.

AD SEPTIMUM dicendum, quod tam continens quam incontinens habet rationem rectam ad minus in universali; quia et incontinens judicat esse malum per rationem rectam, acceptare delectationem inhonestam, licet ab hac consideratione universali deficiat propter passionem. Non tamen sequitur propter hoc quod cujuslibet peccatoris ratio in universali laudetur; quia intemperatus etiam extra passionem existens judicat ut bonum delectatione inhonesta uti, tanquam perversa ratione utens.

AD OCTAVUM dicendum, quod etsi ratio deliberet, tamen necesse est quod habeat aliquam considerationem, quæ includitur in ipsa deliberatione, ut dictum est. Nec tamen oportet quod quandocumque ex deliberatione peccat, peccet ex certa malitia, sed solum tunc quando acceptat aliquid contrarium virtuti, ut dicitur in VII Ethic. Veniale autem peccatum non contrariatur virtuti. Cum ergo ex deliberatione consentit aliquis in veniale peccatum, non propter hoc peccat ex malitia.

Et per hoc patet solutio AD NONUM.

Ad decimum dicendum, quod deliberatus consensus non causat Dei contemptum, nisi illud in quod consentit, acceptetur ut contrarium Deo.

Ad undecimum dicendum, quod objectum superioris rationis, quod est altissimum, potest considerari et secundum cognitionem superiorem, et secundum cognitionem inferiorem. Nam cognitio quam Deus habet de bono æterno, quod est ipse, est supra cognitionem quam homo habet de eo per rationem humanam : et ideo homo in sua cognitione rectificatur per cognitionem divinam, inquantum credit revelationi divinæ. Cum vero aliquis subito apprehendit Deum non esse trinum et unum, apprehendit hoc secundum rationem humanam ; et est peccatum veniale. Cum vero deliberat, applicat ad hoc cognitionem divinam, considerans quod hoc est contra id quod Deus revelavit, quod aliquis discredat unitatem illius Dei ; et ideo fit mortale, quasi reductum in contrarietatem altioris medii.

Ad duodecimum dicendum, quod infirmitas immutans naturalem complexionem cordis, aut aliquid ab eo abjiciens, semper est mortalis ; sed infirmitas inducens inordinationem aliquam in motu ejus, non semper est mortalis ; et similiter peccatum auferens caritatem a superiori ratione est mortale ; non autem peccatum quod facit inordinationem in aliquo actu.

ARTICULUS VI. — *Utrum in sensualitate possit esse peccatum veniale.*

Sexto quæritur, utrum in sensualitate possit esse peccatum veniale. Et videtur quod non. Dicit enim Ambrosius (lib. de Noe et arca, cap. xii, a med.), quod illud solum est capabile virtutis quod est capabile vitii. Sed sensualitas non est capabilis virtutis ; significatur enim per serpentem, ut Augustinus dicit (in XII de Trinit., cap. xii et xiii). Quia ergo sensualitas non potest esse causa virtutis, ergo nec vitii.

2. Præterea, secundum Augustinum (lib. de duabus Animabus, cap. x et xi, et I Retract., cap. ix), omne peccatum in voluntate est, quia non nisi voluntate peccatur. Sed sensualitas est alia a voluntate. Ergo sensualitas non est peccatum veniale.

3. Præterea, peccatum in brutis non invenitur. Sed sensualitas est communis nobis et brutis. Ergo in sensualitate peccatum esse non potest.

4. Sed dicendum, quod sensualitas in brutis non est obediens rationi sicut in nobis ; et ideo in nobis potest esse subjectum peccati, non autem in brutis. — Sed contra, sensualitas secundum hoc non erit subjectum peccati venialis nisi inquantum obedit rationi. Sed propter quod unumquodque, illud magis et prius. Ergo magis est assignandum subjectum peccati venialis ratio quam sensualitas ; peccant enim, secundum

Philosophum in Topic., qui non assignant primum subjectum accidenti.

5. Præterea, dispositio et habitus sunt in eodem. Sed peccatum veniale est dispositio ad mortale. Cum ergo peccatum mortale non possit esse in sensualitate, nec veniale in sensualitate esse poterit.

6. Præterea, Augustinus dicit super Genes. contra Manichæos (lib. II, cap. XIV, parum ante finem), quod si aliquis motui sensualitatis non consentit, non periclitatur, sed coronatur. Nullus autem venialiter peccans ex hoc coronatur. Ergo motus sensualitatis non est peccatum veniale.

7. Præterea, Augustinus dicit in sermone de operibus misericordiæ : *Omne peccatum est contemptus Dei, propter hoc quod contemnuntur mandata ejus.* In illa ergo parte animæ potest esse peccatum quæ potest percipere mandatum Dei. Hoc autem non potest esse sensualitas, sed sola ratio. Ergo peccatum veniale non potest esse in sensualitate.

8. Præterea, nullus peccat in eo quod per voluntatem vitare non potest. Sed homo non potest per voluntatem vitare quin motus concupiscentiæ exurgat, secundum illud Rom., VII, 19 : *Non enim quod volo bonum, hoc ago*, scilicet non concupiscere, ut Glossa (interlinealis ibi) exponit. Ergo motus sensualitatis non est peccatum.

Sed contra est quod Magister dicit (XXIV dist., II Sent.), quod si motus concupiscentiæ sit solum in sensualitate, erit peccatum veniale; et sumitur ab Augustino (XII de Trinitate, cap. XII).

Respondeo dicendum, quod peccatum proprie respicit actum, ut ex superioribus patet. Cum autem nunc loquamur de peccato in moribus, in actu illius potentiæ contingit esse peccatum, quem contingit esse moralem. Est autem aliquis actus moralis per hoc quod est a ratione et voluntate ordinatus et imperatus. Unde quæcumque pars hominis obedit rationi, potest in actu ejus esse peccatum. Obedit autem rationi et voluntati non solum membrum corporale ad exteriorem actum, sed etiam appetitus sensitivus ad quosdam interiores motus ; unde et in actibus exterioribus, et in motibus sensitivi appetitus, qui dicitur sensualitas, potest esse peccatum. Sed considerandum, quod quia actio magis attribuitur principali et primo agenti quam instrumento, quando interior appetitus vel membrum exterius operatur ex imperio rationis, attribuitur peccatum non sensualitati vel membro corporali, sed rationi. Nunquam autem contingit quod membrum exterius operetur nisi motum vel a ratione vel saltem ab imaginatione vel sensu et appetitu sensitivo ; unde peccatum nunquam dicitur esse in membris exterioribus, puta manu vel pede ; sed sensualitas quandoque movetur absque imperio rationis et voluntatis. Sed

tamen hoc peccatum non potest esse mortale, sed veniale tantum. Peccatum enim mortale est per aversionem a fine ultimo, in quem ordinat ratio ; sed sensualitas ad illud attingere non potest : unde in sensualitate non potest esse peccatum mortale, sed veniale tantum. Cum enim motus sensualitatis imperatur a ratione, ut patet in eo qui vult concupiscere aliquid mortalium, talis motus est peccatum mortale ; sed non attribuitur sensualitati, sed rationi imperanti.

Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius loquitur de vitio peccati mortalis, quod opponitur virtuti. Veniale autem non contrariatur virtuti, quamvis quædam virtutes sint irrationalium partium animæ, secundum Philosophum (in III Ethic., cap. x, in princ.), non quidem inquantum sunt sensitivæ, sed in quantum sunt rationales per participationem.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus intelligit omne peccatum esse in voluntate sicut in primo movente vel movere potente : ex hoc enim motus sensualitatis est peccatum veniale, quia voluntas potest illud impedire.

Ad tertium dicendum, quod sensualitas est subjectum peccati inquantum obedit rationi ; sic autem non est communis nobis et brutis.

Ad quartum dicendum, quod quando actus voluntatis vel rationis invenitur in peccato, tunc directe potest attribui rationi vel voluntati sicut primo motivo et primo subjecto : sed quando non est ibi aliquis actus voluntatis vel rationis, sed solus actus sensualitatis, qui dicitur peccatum, quia potest prohiberi per rationem et voluntatem, tunc peccatum attribuitur sensualitati.

Ad quintum dicendum, quod quando dispositio et habitus differunt sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, tunc sunt in eodem ; alioquin non oportet. Nam bonitas imaginationis est dispositio ad scientiam : et similiter motus sensualitatis potest esse dispositio ad peccatum mortale quod est in ratione.

Ad sextum dicendum, quod quando motus illicitus est in sensualitate, tripliciter se potest ad ipsum habere ratio. Uno modo sicut resistens ; et tunc nullum est peccatum, sed est meritum coronæ. Aliquando autem se habet ut imperans, puta cum ex proposito motum concupiscentiæ illicitæ excitat : et tunc si sit illicitum in genere peccati mortalis, erit peccatum mortale. Aliquando autem se habet ut neque prohibens neque imperans, sed consentiens ; et tunc est peccatum veniale.

Ad septimum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de peccato mortali, quod est simpliciter peccatum : nam peccatum veniale est secundum quid peccatum, ut supra dictum est.

Ad octavum dicendum, quod quia appetitus sensitivus movetur ab aliqua apprehensione, et tamen est virtus in organo corporali, dupliciter potest motus ejus insurgere : uno modo ex corporis dispositione ; alio modo ex aliqua apprehensione.

Dispositio autem corporalis non subjacet imperio rationis; sed omnis apprehensio imperio rationis subjacet; potest enim ratio prohibere usum cujuslibet apprehensivæ potentiæ, maxime in absentia sensibili secundum tactum, quod quandoque removeri non potest. Quia ergo peccatum est in sensualitate, secundum quod potest obedire rationi; primus motus sensualitatis, qui est ex dispositione corporali, non est peccatum, et hunc appellant aliqui primo primum : secundus autem motus, qui excitatur ex aliqua apprehensione, est peccatum. Primum enim ratio nullo modo vitare potest; secundum autem vitare potest quantum ad singulos, non autem quantum ad omnes : quia dum avertit cogitationem suam ab uno, incurrit in aliud, ex quo potest insurgere motus illicitus.

ARTICULUS VII. — *Utrum homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter.* (I-II p., quæst. LXXXIX, art. 3.)

Septimo quæritur, utrum homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter. Et videtur quod sic. Quia super illud I ad Timoth., II, 2 : *Adam non est seductus,* dicit Glossa (ordin. ex Aug., lib. XIV de Civ. Dei, cap. XI, in fin.) : *Inexpertus divinæ severitatis, in eo falli potuit, ut crederet veniale esse commissum.* Ex quo videtur quod Adam in statu innocentiæ crediderit se posse peccare venialiter, etiam antequam mortaliter. Sed ipse melius novit conditionem sui status quam nos. Non est ergo nobis dicendum, quod non potuerit peccare venialiter.

2. Sed dicendum, quod veniale non sumitur ibi (1) pro veniali ex genere, sicut verbum otiosum dicitur veniale peccatum; sed dicitur veniale, idest facile remissibile. — Sed contra est quod Gregorius dicit IX Moral. (cap. XXVIII, in novis exemplar.) super illud, *Memento quæso, quod sicut lutum feceris me : « Venialis est in homine culpa, cum sit irremediabilis in Angelo. »* Si ergo æstimasset peccatum suum esse veniale, idest remissibile, non fuisset seductus. Ergo Glossa non est sic exponenda, ut accipiatur veniale pro remissibili.

3. Præterea, peccatum veniale est dispositio ad mortale. Sed dispositio præcedit habitum. Ergo veniale peccatum in homine præcessit mortale.

4. Præterea, cum nos possimus peccare venialiter; si Adam venialiter peccare non potuit, hoc non fuit nisi propter integritatem sui status. Sed minus opponitur integritati primi status peccatum veniale quam mortale, quod tamen commisit. Ergo multo magis peccatum veniale committere potuit.

5. Præterea, peccata opponuntur actibus virtuosis. Sed actus virtuosi non fuerunt alterius generis in statu innocentiæ

(1) *Al.* nisi.

quam sint modo. Ergo nec actus peccatorum. Si ergo quædam peccata sunt modo venialia, et in statu innocentiæ fuissent.

6. Præterea, prius acceditur ad minus distans quam ad magis distans. Sed peccatum mortale magis distat a rectitudine primi status quam peccatum veniale. Ergo prius pervenit Adam ad peccatum veniale quam ad peccatum mortale.

7. Præterea, Adam potuit peccare et bene facere. Sed potuit facere bonum majus et minus. Ergo potuit facere malum majus et minus, peccando mortaliter et venialiter.

8. Præterea, invenitur aliquis status creaturæ rationalis in quo potest quis peccare mortaliter et venialiter; sicut in nobis accidit. Invenitur etiam alius status in quo non potest quis peccare venialiter nec mortaliter, sicut in statu gloriæ. Invenitur etiam aliquis status in quo non potest peccari venialiter, sed mortaliter tantum. Ergo est aliquis status in quo potest peccari venialiter et non mortaliter, statu illo durante. Sed hic status non potest esse alius nisi status innocentiæ. Ergo in statu innocentiæ poterat homo peccare venialiter, statu illo durante.

9. Præterea, in statu innocentiæ regimen animæ erat bene ordinatum, propter quod dicitur Eccle., VII, 30, quod Deus fecit hominem rectum. Sed regimen bene ordinatum potest prius debilitari antequam totaliter destruatur. Ergo et regimen animæ poterit prius debilitari per peccatum veniale quam totaliter destrui per peccatum mortale.

10. Præterea, gratia non aufert naturam. Sed liberum arbitrium hominis naturaliter habet quod potest bene facere, et peccare mortaliter et venialiter. Ergo donum gratuitum originalis justitiæ non impediebat quominus posset venialiter peccare.

11. Præterea, nihil prohibet defectum esse in actu secundi agentis nullo defectu existente in actu superioris agentis; sicut contingit esse defectum in vi germinativa plantæ, nullo defectu existente in motu solis. Sed in anima ratio et sensualitas comparantur sicut superius et inferius. Ergo potuit esse peccatum veniale in actu sensualitatis, nullo peccato mortali existente in actu rationis, et in statu innocentiæ.

12. Præterea, Augustinus dicit (XI super Gen., ad litteram, circa finem), quod *Adam sollicitavit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem videret accepta illa esca non esse mortuam; non tamen sic jam spirituali mente præditus ullo modo credere potuit, quod eos Deus ab esca illius ligni invidendo vetuisset*. Sed Adam non habuit spiritualem mentem post peccatum. Ergo ante peccatum sollicitavit ipsum experiendi cupiditas. Sed experiendi cupiditas est peccatum veniale. Ergo peccatum veniale in Adam præcessit mortale.

13. Præterea, subitus infidelitatis motus est peccatum

veniale. Sed in Eva antequam peccaret fuit subitus infidelitatis motus quod patet per hoc quod quasi dubitans dixit (Genes., III, 3) : *Ne forte moriamur*. Ergo peccavit venialiter antequam mortaliter.

14. Præterea, secundum Augustinum (in Ench., cap. XI, a med.), peccata sunt in anima sicut morbi in corpore. Sed Adam prius incurrit morbum debilitantem virtutem ejus quam incurreret mortem. Ergo pari ratione prius incurrit debilitatem per peccatum veniale quam mortem spiritualem per peccatum mortale.

15. Præterea, Augustinus dicit (XII super Genes. ad litteram, cap. V, in princ.) : *Non est arbitrandum, quod esset hominem dejecturus tentator, nisi præcessisset in anima hominis quædam elatio comprimenda.* Sed elatio comprimi non potuit postquam in eam consensit. Ergo surrexerat in eo antequam fuerat comprimenda per dissensum. Sed talis motus comprimendus, est peccatum veniale. Ergo in Adam fuit peccatum veniale ante consensum.

16. Præterea, homo fuit dejectus a tentatore per peccatum mortale. Sed elatio comprimenda præcessit dejectionem, ut ipsa verba Augustini sonant. Ergo peccatum veniale fuit in eo ante peccatum mortale.

Sed contra, primum peccatum hominis fuit causa mortis, secundum illud Apostoli ad Rom., V, 12 : *Per unum hominem in mundum intravit peccatum, et per peccatum mors.* Sed peccatum mortale ex hoc dicitur quod est causa mortis. Ergo primum peccatum hominis oportuit esse mortale.

Præterea, Anselmus dicit in lib. de conceptu Virginali (cap. X, circa med.) : *Sicut ordo bestiæ est sine ratione agere, ita ordo humanæ naturæ est cum ratione agere.* Sed qui peccat venialiter, non agit cum ratione; alioquin non esset malum, cum Dionysius dicat (cap. IV de divin. Nomin.), quod malum hominis est sine ratione esse. Ergo in statu innocentiæ, in quo integer erat ordo naturæ, non potuit homo venialiter peccare.

Præterea, omnis motus est a prædominante. Sed in homine in tempore innocentiæ prædominabatur justitia. Ergo omnis motus illius status erat secundum justitiam. Illo ergo statu durante, non potuit homo venialiter peccare.

Respondeo dicendum, quod communiter tenetur Adam in primo statu venialiter non peccasse, antequam peccaret mortaliter. Posset autem aliquis æstimare hoc ideo esse, quia peccata quæ sunt nobis venialia, homini in statu innocentiæ fuissent mortalia propter excellentiam sui status. Sed hoc dici non potest. Contingit enim unum et idem peccatum gravius esse propter personæ excellentiam; sed circumstantia personæ in infinitum non aggravat, ut faciat de veniali mortale, nisi

transferat in aliam speciem peccati : sola enim hujusmodi circumstantia de veniali facit mortale, ut supra habitum est. Hoc autem contingit cum alicui personæ propter aliquam sui status conditionem fit aliquid contra præceptum existens, quod in inferiori persona non habet rationem contra præceptum existentis ; sicut in sacerdote uxorem ducere est contra præceptum de voto continentiæ implendo, non autem in laico qui non vovit ; et sic illud quod est vel veniale vel nullum peccatum in laico, est peccatum mortale in sacerdote. Si vero actus superioris personæ non repugnet præcepto specialiter sibi facto, non est peccatum mortale : quia omne peccatum mortale est contra præceptum divinæ legis, ut supra dictum est, nisi forte per accidens ratione scandali consequentis, cum hoc sit contra præceptum, præbere fratri occasionem ruinæ. Non autem potest dici, quod actus peccatorum venialium fuerint aliter contra præceptum primo homini in statu innocentiæ, quam nobis. Unde non potest dici, quod fuissent ipsi peccata mortalia quæ sunt nobis venialia, si ea fecisset, propter excellentiam sui status ; sed potius dicendum est, quod conditio sui status talis erat quod tali statu durante nullo modo poterat peccatum veniale committere. Cujus ratio est, quia taliter homo erat in statu innocentiæ institutus, ut Augustinus dicit (in XIV de Civit. Dei, cap. xv), quod quandiu pars superior hominis firmiter Deo inhæreret, omnia inferiora superiori parti subdebantur, non solum partes animæ, sed etiam ipsum corpus et alia exteriora. Superior autem pars hominis, scilicet mens, a sua rectitudine qua Deo subdebatur, removeri non poterat nisi per peccatum mortale, quod est aversio a Deo. Nulla ergo inordinatio in inferioribus partibus animæ poterat esse antequam peccaret mortaliter. Unde patet quod peccatum veniale, quod est in sensualitate ante deliberationem rationis, in statu innocentiæ esse non potuit, cum omnis motus inferiorum partium sequeretur ordinem partis superioris. Sed quia etiam in superiori ratione contingit esse peccatum veniale secundum præmissa, posset alicui videri quod saltem illud veniale peccatum in statu innocentiæ in Adam esse potuit. Sed et in hoc eadem ratio invenitur, si quis diligenter consideret. Nam cum potentiæ distinguantur secundum objecta, secundum ordinem objectorum est etiam ordo potentiarum. Contingit autem et in objectis rationis esse ordinem superioris et inferioris, et in speculativis et in practicis. Sicut enim principium indemonstrabile est supremum in speculandis, ita finis se habet in operabilibus. Unde quamdiu superior ratio hominis bene se habuisset circa finem, nullo modo deficere potuisset circa ea quæ sunt ad finem, propter indefectibilem ordinem inferiorum ad superiora secundum conditionem illius status ; sicut et in speculativis quamdiu homo habet rectam existimationem circa principia, nisi sit defectus

in connexione principiorum ad conclusiones, non poterit incidere aliquis defectus circa conclusiones. Manifestum est autem ex supradictis, art. 1 hujus quæst., quod peccatum mortale est per aversionem a fine; peccatum autem veniale est inordinatio quædam circa ea quæ sunt ad finem. Unde impossibile erat hominem in statu innocentiæ peccare prius venialiter quam mortaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod in Glossa illa veniale non sumitur pro veniali in genere, sicut nunc de veniali loquimur; sed veniale dicitur facile remissibile.

Ad secundum dicendum, quod peccatum primi hominis veniale quidem fuit, ut Gregorius dicit, quia potuit remitti; non tamen sic de facili, ut ipse æstimavit, ut scilicet absque amissione sui status ei remitteretur.

Ad tertium dicendum, quod dupliciter aliquid disponit ad alterum. Uno modo secundum ordinem necessarium et naturalem, sicut calor disponit ad formam ignis; et talis dispositio semper præcedit id ad quod disponit. Alio modo contingenter et quasi per accidens, sicut ira disponit ad febrem; non tamen oportet quod semper ira febrem præcedat; et hoc modo veniale disponit ad mortale, nec tamen semper præcedit ipsum.

Ad quartum dicendum, quod veniale et mortale peccatum intantum repugnant integritati primi status, quod illa integritas neutrum eorum compatitur; sed peccatum mortale intantum plus opponitur quod poterat integritatem primi status corrumpere, non autem peccatum veniale.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit secundum illum intellectum quo existimantur ea quæ sunt in nobis peccata venialia potuisse fieri ab Adam, et tamen essent ei peccata mortalia; quod patet esse falsum ex his quæ prædicta sunt in corp. art.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit quando ad magis distans non potest perveniri nisi per minus distans aliquod determinatum: sed quando per diversa minus distantia potest perveniri ad unum magis distans, non oportet quodcumque illorum præexistere: sicut si ad locum aliquem possit iri per diversas vias, non oportet quod antequam perveniatur ad aliquid magis distans, pervenitur ad aliquid minus distans in una illarum viarum: et similiter non oportet quod homo prius peccet venialiter quam mortaliter.

Ad septimum dicendum, quod Adam potuit facere a principio peccatum mortale vel majus vel minus: non tamen sequitur quod potuit peccare venialiter: non enim omne peccatum minus est veniale.

Ad octavum dicendum, quod hujusmodi rationes non efficaciter concludunt ubique: potest enim inveniri aliquid sine altero sicut substantia sine accidente, vel forma sine materia; et tamen alterum sine illo non potest inveniri. Et similiter dici potest,

quod etsi inveniatur status in quo possit esse peccatum mortale tantum, non propter hoc oportet inveniri statum in quo oporteat tantum esse peccatum veniale : licet possimus dicere, aliquem statum esse in quo non potuit esse peccatum mortale, sed veniale, sicut in sanctificatis ex utero, in Hieremia scilicet et Joanne Baptista et Apostolis : de quibus dicitur (Psalm. LXXIV, 4,) : *Ego confirmavi columnas ejus;* qui creduntur confirmati fuisse per gratiam ut mortaliter peccare non possent sed tantum venialiter.

AD NONUM dicendum, quod hoc quod regimen aliquod debilitetur prius quam totaliter corrumpatur, potest contingere vel ex defectu præsidentis, qui deficit in sapientia vel justitia ; vel ex defectu subditorum, qui non perfecte obediunt. Sed in statu innocentiæ mens hominis erat perfecta in sapientia et justitia, et inferiora ipsius perfecte ei subdebantur ; unde non poterat debilitari regimen animæ per peccatum veniale, antequam corrumperetur per mortale.

AD DECIMUM dicendum, quod perfectio naturæ non tollitur per gratiam, sed defectus naturæ per gratiam tollitur. Posse autem peccare pertinet ad defectum ; unde per gratiam auferri potest ab homine, ita quod peccare non possit ; sicut patet maxime in beatis.

AD UNDECIMUM dicendum, quod defectum accidere in actu inferioris agentis, non existente defectu in superiori agente, potest contingere ex hoc quod inferius agens non totaliter subditur superiori : hoc autem non erat in statu innocentiæ ; unde ratio non sequitur.

AD DUODECIMUM dicendum, quod illa experiendi cupiditas subsecuta fuit elationem quam vir ex verbo mulieris concepit, et hoc verba Augustini declarant, qui dicit (lib. XI super Genes., circa fin.), quod virum propter aliquam mentis elationem sollicitavit experiendi cupiditas : et illa elatio fuit primum peccatum hominis, et fuit peccatum mortale, quia contra Deum superbivit : et tamen cupiditas experiendi id quod est prohibitum, potest esse peccatum mortale. Quod autem dicitur spirituali mente præditus, referendum est ad tempus ante elationem insurgentem : licet dici posset, quod etiam post peccatum habuit vir spiritualem mentem, non tamen spiritualitate gratiæ, sed spiritualitate perspicacis intelligentiæ.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod non potest dici subitus motus infidelitatis vel dubitationis qui etiam in verba prorumpit ; et tamen etiam illam dubitationem mulieris in verba prorumpentem elatio quædam in mente ejus præcessit ex verbis serpentis quibus sollicitavit eam de hoc quod præcepto superioris contineretur : statim enim in mentem mulieris surrexit elatio, per quam fastidivit præceptis Dei cohiberi, et ex hoc subsecuta est dubitatio.

Ad decimumquartum dicendum, quod ipsa necessitas moriendi, quam homo statim incurrit, mors quædam hominis dicitur, secundum illud Rom., viii, 10: *Corpus quidem mortuum est propter peccatum ;* sicut et peccatum mortale dicitur mors animæ. Actualis autem mors proportionabiliter respondet futuræ damnationi.

Ad decimumquintum dicendum, quod elatio insurgens comprimenda dicitur ne insurgeret ; propositis enim verbis tentatoris, debuit homo sic se habere ut elationem subintrare non permitteret.

Ad decimumsextum dicendum, quod dejectio illa intelligitur secundum actum interioris peccati, vel etiam secundum amissionem status, quem præcessit elatio sicut causa effectum.

ARTICULUS VIII. — *Utrum primi motus in infidelibus sint peccata venialia.* (I-II part., quæst. lxxxix, art. 5.)

Octavo quæritur, utrum primi motus in infidelibus sint peccata venialia. Et videtur quod non. Dicit enim Anselmus in lib. de Gratia et lib. Arb. (de Concordia gratiæ et lib. arb. parum a med.): *Qui non sunt in Christo sentientes carnem sequuntur damnationem, etiam si non secundum carnem ambulent.* Sed sentire carnem et non ambulare secundum carnem, est primus motus concupiscentiæ. Cum ergo solum peccatum mortale damnationem mereatur, videtur quod primi motus concupiscentiæ in infidelibus, qui non sunt in Christo Jesu, non sint peccata venialia sed mortalia.

2. Præterea, Apostolus ad Rom., vii, 15, dicit : *Non enim quod volo bonum hoc ago*, scilicet non concupiscere ; et hoc ea ratione sibi concludit non esse damnabile si non secundum carnem ambulet, quia erat in Christo Jesu, cum dicit (cap. viii, 1): *Nihil ergo damnationis est*, ex hoc scilicet quod non concupiscunt, *his qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant.* Remota autem causa, removetur effectus. Ergo concupiscere his qui non sunt in Christo Jesu, est damnabile.

3. Præterea, sicut Anselmus in eodem lib. dicit, sic homo factus est, ut concupiscentiam sentire non deberet. Istud autem debitum videtur homini esse remissum per gratiam baptismalem quam infidelis non habet. Ergo quandocumque infidelis concupiscit, etiam si non consentiat, facit contra debitum. Ergo peccat mortaliter.

Sed contra, in actu peccati plus peccat christianus quam infidelis ceteris paribus, ut patet per id quod Apostolus ait ad Heb., x, 29 : *Quanto putatis deteriora mereri supplicia eum qui Christum conculcaverit et sanguinem testamenti pollutum*

duxerit ? Sed christianus concupiscens, si non consentiat, non peccat mortaliter. Ergo multo minus infidelis.

Respondeo dicendum, quod quidem posuerunt, in infideli etiam primos motus concupiscentiæ esse peccata mortalia : sed hoc esse non potest. Motus enim sensualitatis considerari potest dupliciter. Uno modo secundum se : et sic patet quod non potest esse peccatum mortale, quia peccatum mortale est per aversionem ab ultimo fine et per contemptum præcepti Dei. Sensualitas autem non est capax divini præcepti nec potest attingere ad ultimum finem ; unde motus ejus secundum se consideratus, nullo modo potest esse peccatum mortale. Alio modo potest considerari secundum suum principium quod est peccatum originale ; et hoc modo non potest plus habere de ratione peccati quam peccatum originale habeat, quia effectus inquantum hujusmodi non potest esse potior sua causa : peccatum autem originale in infideli quidem est et secundum culpam et secundum pœnam ; in fideli autem remanet quidem pœna sed aufertur culpa, ut supra dictum, art. 1, cum de originali disputaretur. Et propter hoc motus sensualitatis in fidelibus est quidem peccatum veniale, secundum quod est actus personalis ; sed secundum quod oritur ex originali, non pertinet ad damnationem culpabilem, sed solum ad quamdam pœnalitatem ; in infideli autem, secundum quod est actus personalis, est similiter peccatum veniale ; sed inquantum derivatur a peccato originali habet aliquid damnationis culpabilis non quidem secundum rationem peccati actualis mortalis, sed secundum rationem damnationis quæ competit originali peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod hi qui non sunt in Christo, sentientes carnem, consequuntur damnationem debitam originali peccato, non autem debitam mortali.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus intendit concludere, cum dicit : *Nihil ergo damnationis, etc.*, quod rebellio fomitis est absque damnatione originalis in his qui sunt in Christo Jesu. Ex quo potest haberi, quod in his qui non sunt consecuti gratiam Christi Jesu sit fomes peccati simul cum culpa originali.

Ad tertium dicendum, quod illud debitum non sentiendi carnem, est debitum habenti originalem justitiam : ex quo sequitur quod non habens eam, vel aliquid loco ejus, sicut gratiam baptismalem, habeat peccatum originale ; non autem quod habeat in quolibet suo motu peccatum mortale.

ARTICULUS IX. — *Utrum Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter.*

Nono quæritur, utrum Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. Et videtur quod sic. Quia, ut Gregorius dicit in homil. Ascensionis (homil. XXIX in Evangel., paulo a

princ.), *homo convenit cum Angelo inquantum intelligit*. Sed peccatum veniale potest esse in homine etiam secundum partem intellectivam et secundum rationem superiorem et inferiorem, ut supra, art. 6 hujus quæst., dictum est. Ergo pari ratione peccatum veniale potest esse in Angelo.

2. Præterea, peccatum mortale consistit in hoc quod diligit aliquis creaturam plus quam Deum; in peccato autem veniali diligitur aliquid minus quam Deus. Sed Angelus potuit magis diligere creaturam quam Deum, quia peccavit mortaliter. Ergo etiam potuit peccare venialiter diligendo creaturam minus quam Deum; quia qui potest magis diligere potest etiam minus diligere.

3. Præterea, peccatum mortale in infinitum distat a veniali; quod patet ex differentia pœnarum; quia uni debetur pœna temporalis, alteri pœna æterna. Sed angelus distat in infinitum ab homine. Cum ergo angeli mali, qui dæmones dicuntur, faciant interdum aliqua quæ hominibus sunt venialia; puta, cum ipsimet dicunt aliqua verba otiosa, vel ad ea dicenda alios inducunt; videtur quod in angelis non sint mortalia, sed venialia.

4. Præterea, peccatum quod est ex suo genere veniale, non fit mortale nisi ex aliquo contemptu. Sed dæmones quandoque inducunt ad aliqua quæ sunt ex suo genere venialia; et, sicut ipsi quandoque dicunt, non faciunt hoc ex contemptu Dei, neque ut inducant homines ad peccatum mortale. Ergo peccant venialiter.

Sed contra, peccatum veniale maxime contingit ex surreptione. Sed surreptio in angelis bonis vel malis locum non habet: quia habet intellectum deiformem, ut Dionysius dicit. Ergo in angelis bonis vel malis non potest esse peccatum veniale.

Respondeo dicendum, quod in angelo bono vel malo peccatum veniale esse non potest. Ratio est, quia angelus non habet intellectum discursivum, sicut nos habemus. Hoc autem pertinet ad rationem intellectus discursivi ut principia seorsum interdum consideret, et conclusiones seorsum; et sic contingit quod ab uno in alterum discurrat, nunc hoc nunc illud considerans. Hoc autem in intellectu deiformi non discursivo esse non potest, sed semper conclusiones considerat in ipsis principiis absque omni discursu. Dictum est autem, quæst. II de malo, art. 6, quod sic se habet finis ad ea quæ sunt ad finem in appetibilibus et operativis, sicut se habet principium indemonstrabile ad conclusiones in demonstrativis. Unde in nobis contingit quandoque quod cogitamus vel afficimur circa ea quæ sunt ad finem tantum, et quandoque solum circa finem; quod in angelis esse non potest, sed semper motus mentis angelicæ simul fertur in finem et in ea quæ sunt ad finem; unde nunquam in eis potest esse deordinatio circa ea quæ sunt ad finem, nisi simul existente deordinatione circa finem ipsum. In nobis

autem contingit esse deordinationem circa ea quæ sunt ad finem per peccatum veniale, mente hominis habitualiter existente fixa in fine, et ideo in hominibus contingit esse peccatum veniale sine mortali, non autem in angelis; sed omnis inordinatio est in eis per aversionem a fine ultimo, quod facit peccatum mortale : ex hoc enim angelus peccat quod inhæret alicui bono creato, avertendo se a bono increato.

Ad primum ergo dicendum, quod cum angelis quidem communicamus secundum intellectum, sed in genere; est tamen secundum speciem magna distantia : quia intellectus angeli est deiformis, noster autem intellectus est discursivus, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Angelus non est naturæ compositæ, sicut homo, qui ex natura sensibili et corporea inducitur ad amandum aliquid quod non debet, vel quantum non debet. Angelus autem ex hoc peccare potest quia bonum sibi conveniens amat non referendo ad Deum, quod est a Deo averti, et mortaliter peccare. Unde non potest inordinate amare aliquid nisi per aversionem a Deo.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus actibus suis voluntariis diabolus mortaliter peccat, quia semper actus liberi arbitrii in ipso procedunt ex intentione finis perversi.

Ad quartum dicendum, quod per hoc ipsum quod inducit homines ad ludicra verba, habet perversam intentionem inducendi eos ad peccatum mortale; et hoc ipsum quod est habere familiaritatem cum ipso, homini imputatur ad peccatum, intantum quod nec etiam veritatem ab eo requirere debemus, ut Chrysostomus dicit; unde et Dominus eum vera confitentem de sua deitate prohibuit, sicut habetur Marci, I, et Lucæ, IV. Nec est verbum diaboli credendum : quia mendax est et mendacii pater, ut dicitur Joan., VIII.

ARTICULUS X. — *Utrum peccatum veniale sine caritate puniatur pœna æterna.*

Decimo quæritur, utrum peccatum veniale sine caritate puniatur pœna æterna. Et videtur quod non. Remota enim causa removetur effectus. Sed causa quare peccatum mortale punitur morte æterna, est, quia perimit bonum æternum; dicit enim Augustinus (XXI de Civ. Dei, cap. XII), quod homo factus est malo dignus æterno, qui in se peremit bonum quod poterat esse æternum. Hoc autem veniale non facit. Ergo peccatum veniale mortali peccato conjunctum, non punitur pœna æterna.

2. Præterea, sicut dicitur Deut., XXV, 2, *pro mensura delicti erit et plagarum modus.* Sed peccatum veniale non fit majus ex eo quod adjungitur mortali. Ergo non punitur majori pœna. Sed quando est sine peccato mortali in habente caritatem,

non punitur pœna æterna. Ergo neque mortali adjunctum pœna æterna punietur.

3. Sed dicendum, quod peccatum veniale in eo qui decedit sine caritate, aggravatur ex adjunctione peccati mortalis, propter circumstantiam finalis impœnitentiæ. — Sed contra, finalis impœnitentia, secundum Augustinum (in lib. de verbis Domini, serm. XI, a med.) est peccatum in Spiritum sanctum. Si ergo aggravetur ratione finalis impœnitentiæ, fiet peccatum in Spiritum sanctum; et sic jam non erit veniale, sed mortale.

4. Præterea, potest contingere etiam in eo qui est in caritate, quod non pœniteat ante mortem de aliquo veniali commisso; nec punitur pro peccato veniali pœna æterna. Non ergo finalis impœnitentia intantum aggravat veniale peccatum mortali adjunctum, ut faciat ipsum dignum pœna æterna.

5. Præterea, quanto aliquis est in majori statu, tanto unum et idem peccatum videtur sibi esse gravius. Sed in majori statu est ille qui habet caritatem, quam ille qui est in peccato mortali. Ergo peccatum veniale est in eo gravius.

6. Præterea, contingit quandoque quod aliquis in peccato mortali moriens pœnitet de aliquo veniali commisso, mutans in hac vita voluntatem suam quam habuerat, de peccando venialiter. Sed in eadem voluntate remanet anima in qua de hoc corpore exit. Ergo non erit in eo qui sic decedit, peccatum veniale post mortem : non ergo pro eo æternaliter punietur.

7. Præterea, semper Deus punit citra condignum; unde etiam in Psalm. LXXVI dicitur, quod non continet in ira misericordias suas. Sed pœnam venialis peccati Deus in futuro non mitigat quantum ad acerbitatem : quia pœna purgatorii est major qualibet pœna præsenti, ut Augustinus dicit, et multo magis pœna inferni. Ergo mitigat eam quantum ad durationem : non ergo peccatum veniale mortali conjunctum æternaliter punietur.

8. Præterea, sicut peccatum mortale est sine gratia, ita peccatum originale. Sed peccatum veniale originali conjunctum non punitur æternaliter : non enim punitur in limbo puerorum, quia ibi non est pœna sensus; nec in inferno damnatorum, quia ibi punitur solum peccatum mortale; in purgatorio autem non punitur aliquis æternaliter. Ergo nec etiam veniale conjunctum mortali æternaliter punietur.

9. Sed diceretur, quod peccatum veniale non potest esse conjunctum mortali, nisi simul adsit peccatum mortale : quia ante usum rationis homo non potest peccare venialiter; post usum vero rationis habitum, est in statu mortalis peccati nisi convertatur ad Deum; et si convertatur ad Deum, jam habebit gratiam originale peccatum delentem. — Sed contra, quod actu aliquis convertatur ad Deum, cadit sub præcepto affirmativo :

præcepta autem affirmativa etsi obligent semper, non tamen obligant ad semper. Non ergo statim peccat mortaliter, si non convertatur actu ad Deum statim habito usu rationis. Potest autem tunc peccare venialiter. Ergo potest esse peccatum veniale cum originali, sine mortali.

10. Præterea, pœna peccati mortalis proportionata est pœnæ peccati venialis quantum ad acerbitatem : quia utriusque acerbitas est finita, omne autem finitum est proportionale cuilibet finito. Si ergo peccato veniali quod est conjunctum mortali debetur pœna æterna sicut et mortali, non erit differentia pœnarum, nisi secundum acerbitatem. In aliqua ergo proportione pœna peccati mortalis excedit pœnam peccati venialis. Tot ergo poterunt multiplicari peccata venialia, quod merebuntur pœnam æqualem uni peccato mortali. Hoc autem est falsum ; quia ex multis venialibus non fit unum mortale, ut supra, art. 3 hujus quæst., dictum est. Ergo et primum ex quo sequitur, scilicet quod peccatum veniale conjunctum mortali puniatur pœna æterna.

Sed contra, quod pœna peccatorum venialium terminetur, hoc est merito fundamenti, ut patet per Apostolum, I ad Corinth., III, quod quidem fundamentum est fides formata, ut Augustinus dicit (XXI de Civit. Dei, cap. XXVI, et in lib. de fide et operibus, cap. XVI). Hoc autem fundamentum non est in eo qui cum mortali peccato decedit. Ergo pœna venialium non terminabitur in ipso.

Respondeo dicendum, quod ea ratione culpæ debetur pœna quia culpa ordinatur per pœnam ; homo enim peccando propria voluntate divinæ justitiæ ordinem prætermisit. Qui quidem modo reparatur per hoc quod fit de homine justitia, dum contra suam voluntatem punitur secundum Dei voluntatem. Respondet autem perpetua pœna peccato mortali secundum ordinem divinæ justitiæ et ex ipsa specie peccati, et ex inhærentia ipsius ad subjectum. Ex specie quidem peccati, quia peccatum mortale est directe contra caritatem Dei et proximi, per quam peccati pœna remittitur. Qui autem contra aliquem peccat, ex hoc ipso meretur ejus beneficio privari ; sicut in rebus humanis qui contra rempublicam peccant, hoc ipso in perpetuum societate reipublicæ privantur vel perpetuo exilio vel etiam morte ; in qua, sicut Augustinus dicit (XXI de Civit. Dei, cap. X, a med.), non pensatur mora (1) temporis qua quisque occiditur ; sed potius quod per mortem in æternum civitatis beneficio privatur, quamvis culpa commissa forte fuerit momentanea, aut brevi tempore perpetrata. Unde et ille qui mortaliter peccat, inquantum contra caritatem peccat, hoc meretur ut remissione privetur, quæ est effectus caritatis ; et si Dominus remittit, non est ex merito hominis, sed ex misericordia sua. Ex parte vero inhæ-

(1) *Al.* pœna.

rentiæ ad subjectum, peccatum pœnam perpetuam habet, quia privat hominem gratia, per quam potest peccatum remitti. Peccato autem manente non solvitur pœna; quia in operibus Dei nihil potest esse inordinatum; et ideo sicut homo qui se in puteum projiceret, unde per se non posset exire, quantum est in ipso, faceret ut in perpetuum esset ibi: ita etiam qui mortaliter peccat, quantum in ipso est, se in pœnam æternam inducit. Veniale autem peccatum, cum non sit contra caritatem, non meretur pœnam æternam ex specie peccati, nec ex parte inhærentiæ ad subjectum per se loquendo, quia non privat gratiam; sed per accidens fit irremissibile peccato mortali conjunctum, inquantum est in subjecto privato gratia; et sic per accidens punitur pœna æterna.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de causa pœnæ æternæ ex specie actus : sic autem veniale peccatum non meretur pœnam æternam, sed alio modo, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod acerbitas pœnæ directe respondet quantitati peccati : sed æternitas pœnæ respondet indelebilitati ipsius : quæ quidem convenit aliquando veniali peccato per accidens, ut dictum est, loc. cit.

Ad tertium dicendum, quod illa impœnitentia facit peccatum in Spiritum sanctum quæ opponitur caritati, quæ est donum Spiritus sancti; unde non pœnitere de veniali, quia non est contrarium caritati, non facit peccatum in Spiritum sanctum, sed tamen inquantum est conjunctum mortali cum finali impœnitentia, per accidens habet indelebilitatem, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod ille qui non pœnitet de veniali, pœnitet autem de mortali, non habet impœnitentiam quæ repugnet remissioni peccati; unde non est causa pœnæ æternæ.

Ad quintum dicendum, quod non propter majoritatem culpæ ipsius venialis, peccatum veniale conjunctum mortali diutius punitur; sed propter indelebilitatem quæ provenit ex adjuncto, ut dictum est : et tamen non semper hoc est verum, quod peccata venialia adjuncta peccato mortali sint minora quam adjuncta caritati; quinimmo plerumque sunt majora, utpote procedentia ex majori libidine, quam caritas non refrenat. In his vero qui sunt perfectæ caritatis, venialia peccata ut plurimum accidunt ex aliqua surreptione : et cito virtute caritatis remittuntur, secundum illud II Paral., XXX, 19 : *Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum, et non imputabitur eis quod parum sanctificati sunt.*

Ad sextum dicendum, quod peccatum postquam transit actu, potest manere reatu, quem non tollit quælibet mutatio voluntatis, sed solum illa quam caritas operatur.

Ad septimum dicendum, quod pœna peccati venialis etiam

cum in inferno punitur, mitigatur quantum ad acerbitatem, quamvis gravius puniatur quam ab homine puniretur, quia majorem gravitatem habet secundum quod comparatur ad Deum prout punitur a Deo, quam secundum quod comparatur ad hominem, prout punitur ab homine.

Ad octavum dicendum, quod non est possibile quod aliquis decedat cum originali peccato et veniali absque mortali, quia ante usum rationis puer excusatur a peccato mortali, ita ut si etiam committat actum qui de genere suo sit peccatum mortale, non incurrat reatum mortalis peccati, eo quod nondum habet usum rationis; unde multo magis excusatur a reatu peccati venialis; quia quod excusat magis peccatum, multo magis etiam excusat minus : sed postquam habet usum rationis, peccat mortaliter, si non facit quod in se est ad quærendum suam salutem; si autem faciat, gratiam consequetur, per quam immunis erit ab originali peccato.

Ad nonum dicendum, quod licet præcepta affirmativa communiter loquendo non obligent ad semper, tamen ad hoc homo naturali lege obligatus, ut primo sit sollicitus de sua salute, secundum illud Matth., vi, 33 : *Primum quærite regnum Dei.* Ultimus enim finis naturaliter cadit in appetitu, sicut prima principia naturaliter primo cadunt in apprehensione; sic enim omnia desideria præsupponunt desiderium ultimi finis sicut omnes speculationes præsupponunt speculationem primorum principiorum.

Ad ultimum dicendum, quod licet in his quæ sunt diversarum rationum, sit proportio finita; tamen id quod imperfectius est, quantumcumque perficiatur, non potest æquari ei quod est perfectius; nigredo enim, quantumcumque intendatur, semper est imperfectior albedine. Pœna autem proprie debita peccato mortali est privatio divinæ visionis, qualis pœna non correspondet peccato veniali; et ideo impossibile est pœnam debitam peccato veniali æquari pœnæ quæ peccato mortali debetur.

Vel dicendum, quod pœna sensus quæ infertur in inferno pro peccato mortali et veniali, non distant in infinitum, cum ambæ sint finitæ, et correspondeant conversioni ab bonum commutabile, quæ etiam in peccato mortali est finita; quamvis forte remorsus conscientiæ, qui dicitur vermis, incomparabiliter sit major in uno quam in alio; distantia autem infinita peccati mortalis a veniali est ex aversione a Deo, quæ tantum est in mortali, ex qua perpetuo privatur divina visione; non autem per peccatum veniale, nisi per accidens, ut dictum est. Nec tamen sequitur quod ex multiplicatione venialium fiat pœna secundum intensionem æqualis pœnæ peccati mortalis, sed secundum extensionem, quia pluribus modis punietur; et sic ratio non sequitur.

ARTICULUS XI. — *Utrum peccata venialia post hanc vitam remittantur in purgatorio.*

Undecimo quæritur, utrum peccata venialia post hanc vitam remittantur in purgatorio. Et videtur quod non. Dicitur enim Eccle., XI, 3 : *Si lignum fuerit præcisum, ubicumque ceciderit, ibi erit, sive ad Austrum, sive ad Aquilonem.* Sed præcisio hominis fit per mortem. Ergo post mortem in illo statu remanebit semper in quo moritur. Non ergo post mortem remittitur homini aliquod peccatum.

2. Præterea, peccatum non immutatur nisi mutata voluntate peccandi, quæ erat causa ipsius peccati ; non enim tollitur effectus causa manente. Sed voluntas post mortem non potest mutari, sicut nec Angelus post casum ; hoc enim hominibus mors est quod Angelis casus ; ut Damascenus dicit (lib. II cap. IV, in fine. Ergo peccatum veniale non potest remitti post hanc vitam.

3. Sed diceretur, quod peccatum mortale, quia simpliciter est voluntarium, requirit ad sui remissionem actualem mutationem voluntatis ; non autem peccatum originale, quia non est peccatum voluntarium voluntate personæ ; neque peccatum veniale, quia non est simpliciter voluntarium, eo quod non potest homo vitare quin venialiter peccet ; potest tamen vitare hoc vel illud veniale peccatum. — Sed contra, Augustinus dicit (in lib. de Pœnitentia, cap. XII), quod homo non potest inchoare novam vitam nisi pœniteat eum veteris vitæ. Sed remissio peccati pertinet ad inchoationem novæ vitæ. Omne autem peccatum, etiam originale et veniale, pertinet ad vetustatem vitæ. Cum ergo pœnitentia dicat mutationem actualis voluntatis, videtur quod neque peccatum originale neque veniale possit remitti sine actuali immutatione voluntatis.

4. Præterea, eodem habitu alicui placet unum oppositorum et displicet alterum ; sicut per habitum liberalitatis placet nobis liberaliter dare, et displicet nobis illiberaliter retinere. Sed per habitum caritatis placet nobis bonum gratiæ. Ergo per habitum caritatis displicet nobis malum culpæ. Si ergo habitualis displicentia sufficeret ad remissionem peccati venialis, nunquam peccatum veniale esset simul cum caritate.

5. Præterea, remissio peccati venialis pertinet ad profectum spiritualis vitæ. Sed profectus spiritualis vitæ cum competat statui viatoris, non potest esse post mortem, quæ terminat viatoris statum. Ergo peccatum veniale non potest remitti post hanc vitam.

6. Præterea, ejusdem rationis esse videtur quod aliquis mereatur præmium essentiale vel accidentale, et quod ei remittatur peccatum ; quia eadem ratione qua aliquis accedit ad unum oppositorum, recedit ab altero. Sed homo post mortem

non potest mereri neque præmium essentiale neque accidentale. Ergo pari ratione non potest percipere remissionem peccati neque venialis neque mortalis.

7. Præterea, facilius homo in peccatum cadit quam ei remittatur peccatum; quia homo est spiritus per se vadens in peccatum sed non rediens. Sed post mortem non potest homo peccare venialiter. Ergo neque potest ei remitti peccatum veniale.

8. Præterea, nullum peccatum quod meretur pœnam æternam, remittitur post hanc vitam. Sed peccatum veniale videtur mereri pœnam æternam : si enim pro vitatione peccati venialis homo potest mereri vitam æternam, e contrario pro commissione peccati venialis potest homo mereri pœnam æternam. Ergo peccatum veniale non potest remitti post hanc vitam.

9. Præterea, in purgatorio est et gratia et pœna. Sed non remittitur ibi peccatum veniale ratione pœnæ, tum quia, cum pœna sit effectus culpæ, non agit in culpam; tum quia pari ratione omnis pœna tolleret culpam; quod de pœna inferni patet esse falsum. Similiter in ratione gratiæ, quia gratia non opponitur peccato veniali, sed compatitur ipsum secum. Ergo peccatum veniale non remittitur in purgatorio.

10. Sed diceretur, quod peccatum veniale in purgatorio remittitur, quia homo in vita ista meruit ut sibi remitteretur. — Sed contra, meritum Christi est efficacius quam meritum cujuscumque hominis. Sed nullus per sacramenta quæ habent efficaciam ex merito Christi, potest absolvi a peccato futuro. Ergo multo minus potest aliquis mereri ut sibi remittatur peccatum futurum.

11. Præterea, sicut peccatum mortale opponitur caritati, ita peccatum veniale opponitur fervori caritatis. Sed fervor caritatis delens peccatum veniale non potest esse in futuro; quia nullus motus novus voluntatis erit ibi. Ergo non poterit peccatum veniale remitti, sicut nec peccatum mortale potest remitti nisi superveniente nova caritate.

12. Præterea, quidquid potest stare cum antecedente, potest stare cum consequente; sicut si album potest stare cum homine, potest etiam stare cum animali; alioquin sequeretur opposita esse simul. Sed ad gratiam finalem ex necessitate sequitur gloria, cum qua peccatum veniale stare non potest. Ergo nec cum gratia finali. Non ergo potest remitti post hanc vitam.

13. Præterea, status purgatorii est status medius inter statum præsentis vitæ et statum futuræ gloriæ. Sed in præsenti vita invenitur et culpa et pœna; in statu autem gloriæ, neque culpa neque pœna; inter quæ est medium vel culpa sine pœna, vel pœna sine culpa. Sed culpa sine pœna esse non po-

test, quia hoc repugnaret ordini divinæ justitiæ. Ergo in purgatorio erit pœna sine culpa. Nulla ergo culpa potest remitti post hanc vitam in purgatorio.

14. Præterea, nullum sacramentum Ecclesiæ est frustra institutum. Sed extrema unctio, cum sit instituta ad remissionem venialium, frustra instituta videretur, si post hanc vitam in purgatorio venialia peccata possent remitti. Non ergo possunt post hanc vitam remitti.

15. Præterea, dispositio quæ consequitur formam, non remanet in materia, forma recedente ; non enim in materia ignis remanet claritas, igne extincto. Ergo nec dispositio materiæ remanet in forma a materia separata. Sed peccatum veniale est dispositio hominis ex parte materiæ : nam ex corruptione corporis quod aggravat animam, venialia peccata contingunt : nam in statu naturæ integræ venialia esse non poterant, ut supra, art. 7, dictum est. Non ergo veniale peccatum remanet in anima a corpore separata ; et ita post hanc vitam remitti non potest.

16. Præterea, quando est aliquod magnum bonum quod differtur, et magnum malum quod imminet, excitatur intensum desiderium ad consequendum bonum et evadendum malum. Sed animæ separatæ quæ est purgatorio obnoxia, imminet magnum malum, scilicet acerba purgatorii pœna, et differtur a maximo bono separato, scilicet a vita æterna. Ergo statim excitatur in ea fervens desiderium. Sed fervor caritatis non compatitur secum veniale. Ergo in purgatorio separata anima veniale habere non potest : ergo non potest veniale peccatum in purgatorio remitti.

17. Præterea, ignis purgatorii punit animam, inquantum est instrumentum divinæ justitiæ. Non autem ponitur esse instrumentum divinæ misericordiæ, cujus est peccata remittere. Non ergo post hanc vitam in purgatorio peccatum veniale remittitur .

Sed contra est quod Gregorius dicit in IV Dialog . (cap. XXXIX): *Datur intelligi quasdam leves culpas post hanc vitam remitti.*

Præterea, super illud Matth., III : *Ipse vos baptizabit in Spiritu sancto et igne* dicit Glossa (ordinaria) : *Spiritu in præsenti abluit, post si qua macula surrexerit* (1), *igne purgatorio ad purum exurit, quod de levioribus credendum est peccatis.*

Præterea, Augustinus dicit (serm. IV in die Animarum), quod illo transitorio igne non capitalia, sed minuta peccata purgantur.

Præterea, Ambrosius dicit, de bono mortis (cap. XI, a med.) : *Sicut oculi carnales non possunt solem corporalem*

(1) *Forte* supererit.

videre, si aliqua læsio in eis fuerit; ita nec spirituales possunt videre solem spiritualem cum læsione. Sed peccatum veniale est quædam læsio animæ. Non ergo potest anima pervenire ad videndum Deum, quamdiu habet maculam venialis peccati. Oportet ergo quod talis macula in purgatorio purgetur.

Respondeo dicendum, quod ad hujus quæstionis evidentiam oportet intelligere quid sit peccatum remitti; quod nihil aliud est quam peccatum non imputari. Unde in Psal. xxxi, cum præmisisset : *Beati quorum remissæ sunt iniquitates*, quasi exponens subdit : *Beatus vir cui non imputavit peccatum Dominus.* Imputatur autem peccatum alicui inquantum per ipsum impeditur homo a consecutione ultimi finis, qui est beatitudo æterna : a qua impeditur homo per peccatum et ratione culpæ et ratione reatus pœnæ. Ratione quidem culpæ, quia cum beatitudo æterna sit perfectum bonum hominis, non compatitur secum aliquam bonitatis minorationem. Ex hoc autem ipso quod aliquis actum peccati commisit, incurrit quamdam boni minorationem, inquantum scilicet factus est vituperabilis, et indecentiam quamdam habens ad tantum bonum ; ex hoc vero quod reus est pœnæ, etiam impeditur a beatitudine perfecta, quæ omnem dolorem et pœnam excludit : *fugiet enim ibi dolor et gemitus,* ut dicitur Isai., xxxv, 10. Utrumque tamen horum aliter impedit in peccato mortali, et aliter in peccato veniali. Nam in peccato mortali patitur homo bonitatis minorationem per privationem principii ducentis ad finem, scilicet per privationem caritatis ; sed in peccato veniali patitur homo minorationem et impedimentum per quamdam indecentiam actus, quasi impedimento existente in ipso actu quo pergendum erat in finem, salvo tamen principio inclinante. Sicut etiam grave potest impediri ne perveniat deorsum vel propter corruptionem gravitatis in ipso, vel propter aliquod impedimentum occurrens, quo impeditur motus ejus ne ad finem naturalem perveniat. Ex parte etiam reatus pœnæ est differentia. Nam per peccatum mortale meretur, quasi inimicus effectus, pœnam exterminantem; per peccatum vero veniale pœnam corrigentem. Aliter ergo remittitur peccatum veniale et aliter mortale. Nam quantum ad culpam, ad hoc quod peccatum mortale non imputetur, oportet quod tollatur impedimentum, quod erat ex corruptione principii, per novam caritatis et gratiæ infusionem. Hoc autem non requiritur in peccato veniali, quia caritas manebat ; sed oportet quod tollatur impedimentum per aliquem fortem impulsum repugnantem impedimento, quod erat appositum ex obice veniali ; sicut impedimentum quod contingit ex gravi (1) corruptione, non potest tolli nisi per iteratam ejusdem generationem ; impedimentum vero quod esset

(1) *Forte* gravitatis.

ex aliquo obice apposito, tollitur per aliquem violentum motum removentem ipsum obicem. Sic ergo ex veniale quantum ad culpam remittitur per fervorem caritatis, mortale vero per gratiæ infusionem. Quantum ad pœnam autem peccatum mortale non remittitur, quia habet pœnam interminabilem et æternam; peccatum vero veniale remittitur per exsolutionem pœnæ temporalis finitæ. Et hoc quidem quomodo utrumque possit remitti in hac vita satis manifeste apparet: sed in futura vita mortale peccatum nunquam potest remitti quantum ad culpam: non enim post hanc vitam anima immutatur essentiali immutatione per gratiæ et caritatis infusionem de novo: culpa autem non dimissa, nec pœna remittitur, ut supra, art. præced. in corp., dictum est. Sed de peccato veniali quidam dixerunt quod in habentibus caritatem semper dimittitur in hac vita quantum ad culpam; sed post hanc vitam dimittitur quantum ad pœnam per pœnæ scilicet solutionem. Sed hoc quidem satis probabile videtur in his qui cum usu rationis ex hac vita recedunt: non enim est probabile quod aliquis in caritate existens, et cognoscens sibi mortem imminere, non moveatur motu caritatis et in Deum et contra omnia peccata quæ fecit, etiam venialia; et hoc sufficit ad remissionem venialium quantum ad culpam, et fortassis etiam quantum ad pœnam, si sit intensa dilectio. Sed quandoque contingit quod aliqui in ipsis actibus peccatorum venialium vel in proposito venialiter peccandi occupantur somno vel aliqua passione auferente usum rationis, et præveniuntur morte antequam possint habere usum rationis. Quibus manifestum est quod in hac vita peccata venialia non dimittuntur, et tamen propterea non impediuntur perpetuo a vita æterna, ad quam nullo modo perveniunt, nisi omnino immunes ab omni culpa effecti. Et ideo oportet dicere, quod venialia remittuntur eis post hanc vitam etiam quantum ad culpam, eo modo quo remittuntur in hac vita; scilicet per actum caritatis in Deum repugnantem venialibus in hac vita commissis. Quia tamen post hanc vitam non est status merendi, ille dilectionis motus in eis tollit quidem impedimentum venialis culpæ, ; non tamen meretur absolutionem vel diminutionem pœnæ, sicut in hac vita.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum veniale non mutat statum vel locum hominis; sed est quoddam impedimentum quo differtur homo a consecutione ultimi finis.

Ad secundum dicendum, quod in futura vita non est aliqua essentialis immutatio voluntatis; scilicet quantum ad finem, vel quantum ad caritatem vel gratiam; potest tamen esse aliqua accidentalis immutatio per remotionem impedimenti. Nam removens prohibens est movens per accidens, ut dicitur in VIII Physic. (com. LXXXII).

Ad tertium dicendum, quod ejusdem rationis est quod

voluntas feratur in appetitum unius contrarii, et in detestationem alterius. Nullus autem habens usum liberi arbitrii potest inchoare novam vitam, quæ est per gratiæ infusionem, nisi appetat et amet gratiæ bonum ; et ideo oportet quod detestetur omne malum repugnans ; ita tamen quod peccata mortalia quæ propria voluntate commisit, et directe contrariantur gratiæ, in speciali detestetur ; ut sic remota causa subtrahente gratiam per displicentiam peccati mortalis, tollatur effectus, scilicet privatio gratiæ, per ejus infusionem. Peccatum autem originale non ex propria voluntate hujus personæ contractum est ; peccatum autem veniale est quidem propria voluntate hujus personæ commissum ; non tamen est causa privationis gratiæ ; unde non requiritur displicentia in particulari, sed in universali tantum, inquantum habet aliquam rationem repugnantis ad gratiam.

Ad quartum dicendum, quod habitualis displicentia non sufficit ad remissionem venialis, sed requiritur actualis ; sufficit tamen generalis.

Ad quintum dicendum, quod remissio culpæ venialis non facit profectum spiritualem per se, scilicet quantum ad augmentum spiritualis boni ; sed solum per accidens, scilicet quantum ad remotionem impedimenti.

Ad sextum dicendum, quod meritum gloriæ essentialis vel accidentalis pertinet per se ad profectum spiritualem, qui est per augmentum spiritualis boni ; unde non (1) est similis ratio.

Ad septimum dicendum, quod anima post mortem transit in alium statum angelis conformem ; unde eadem ratione non potest peccare venialiter, sicut nec angelus, quia non remanet in ea caritatis usus, qui est causa remissionis peccati venialis : potest tamen post mortem ei remitti peccatum veniale.

Ad octavum dicendum, quod vitare peccatum veniale potest intelligi dupliciter. Uno modo secundum puram negationem, et sic non meretur vitam æternam : quia etiam dormiens non peccat venialiter, et tamen non meretur. Alio modo secundum aliquam affirmationem, secundum quod dicitur ille vitare peccatum veniale qui vult non peccare venialiter ; et quia ista voluntas potest esse ex caritate, ideo vitare peccatum veniale potest esse meritorium vitæ æternæ ; sed peccare venialiter non repugnat caritati ; unde non meretur pœnam æternam.

Ad nonum dicendum, quod remissio venialis peccati in purgatorio quantum ad pœnam est ex parte purgatorii, quia homo et patiendo exsolvit quod debet, et ita cessat reatus ; sed quantum ad culpam non remittitur per pœnam neque secundum quod actu sustinetur, quia non est meritoria, neque secundum quod recogitatur. Non enim esset motus caritatis quod aliquis

(1) *Al. deest* non.

detestaretur peccatum veniale propter pœnam; sed magis esset motus timoris servilis vel naturalis. Remittitur ergo in purgatorio veniale quantum ad culpam virtute gratiæ, non solum secundum quod est in habitu, quia sic compatitur veniale peccatum, sed prout exit in actum caritatis detestantis veniale peccatum.

Ad decimum dicendum, quod nullus potest mereri remissionem futuræ culpæ; potest tamen mereri statum purgatorii, in quo sit sibi culpa remissibilis.

Ad undecimum dicendum, quod post mortem non erit aliquis motus novus voluntatis, qui non præcessit in hac vita in aliqua radice vel naturæ vel gratiæ. Multi tamen actuales motus voluntatis erunt post hanc vitam, qui non sunt modo : quia alii etiam erunt secundum ea quæ tunc cognoscent et experientur.

Ad duodecimum dicendum, quod quando antecedens et consequens alicujus conditionalis sunt simul, quidquid potest stare cum antecedente, potest stare cum consequente; sed quando non sunt simul, hoc non est necessarium. Sequitur enim si animal vivit quod morietur; non tamen quidquid potest stare cum vita, potest stare cum morte; et similiter non quidquid potest stare cum gratia finali, potest stare cum gloria.

Ad decimumtertium dicendum, quod non oportet illud quod est medium quantum ad aliquid, esse medium quantum ad omnia. Status ergo purgatorii medius est quidem quantum ad aliqua inter statum præsentis vitæ et statum gloriæ, non tamen quantum ad hoc quod sit ibi culpa sine pœna, vel pœna sine culpa.

Ad decimumquartum dicendum, quod omnia sacramenta novæ legis sunt instituta ad conferendum gratiam. Non autem requiritur ad remissionem peccatorum venialium novæ gratiæ infusio, ut dictum est; et ideo nec extrema unctio. Nec aliquod sacramentum novæ legis est principaliter institutum contra peccata venialia, licet per ea peccata venialia remittantur; sed est instituta extrema unctio ad reliquias peccatorum tollendas.

Ad decimumquintum dicendum, quod licet ex corruptione corporis sit aliqua causa venialium, non tamen venialia sunt sicut in subjecto in corpore, sed in anima; unde non sunt dispositiones materiæ, sed formæ.

Ad decimumsextum dicendum, quod illa ratio non concludit quod peccatum veniale in purgatorio non remittatur, sed quod statim ibi non remittatur; et hoc satis videtur probabile.

Ad decimumseptimum dicendum, quod, sicut jam dictum est, remissio culpæ non fit per pœnam, sed per usum gratiæ, quæ est effectus divinæ misericordiæ.

ARTICULUS XII. — *De remissione peccatorum venialium in hac vita.*

Duodecimo quæritur de remissione peccatorum venialium in hac vita ; utrum scilicet remittantur per aspersionem aquæ benedictæ, unctionem corporis et hujusmodi. Et videtur quod non. Conferre enim gratiam est proprium sacramentorum novæ legis. Sed hujusmodi non dicuntur esse sacramenta. Ergo non conferunt gratiam ; non ergo per ea fit remissio alicujus culpæ.

2. Præterea, peccatum mortale non potest stare simul cum gratia, cum qua tamen potest stare veniale ; et sic infusio gratiæ sufficit ad remissionem peccati mortalis, non autem sufficit ad remissionem peccati venialis. Videtur ergo quod plus requiratur ad remissionem peccati venialis quam ad remissionem peccati mortalis. Sed per prædicta non potest remitti peccatum mortale. Ergo multo minus peccatum veniale.

3. Præterea, peccatum veniale remittitur per actum caritatis. Sed actus caritatis ex præmissis causari non potest, sed ab extrinseco procedit. Ergo per prædicta peccatum veniale remitti non potest.

4. Præterea, hujusmodi æqualiter se habent ad omnia peccata venialia. Si ergo per ea remittitur unum peccatum veniale, pari ratione remittuntur omnia ; et sic si remittuntur quantum ad culpam, frequentissime illi qui sunt absque peccato mortali, possunt dicere : Peccatum non habemus, quod est contra id quod habemus I Joan.; et si per hujusmodi remittatur peccatum etiam quantum ad pœnam, plurimi statim post mortem ad cœlum evolabunt, purgatorii pœnam non sentientes; quod videtur inconveniens. Non ergo per prædicta peccata venialia remittuntur.

Sed contra est, quia nihil in Ecclesiæ observantiis agitur frustra. Sed in benedictione aquæ fit mentio de remissione culpæ. Ergo aliqua culpa per aspersionem aquæ benedictæ remittitur. Non autem culpa mortalis ; ergo venialis.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, per fervorem caritatis peccata venialia remittuntur ; et ideo quæcumque nata sunt excitare fervorem caritatis possunt causare remissionem peccatorum venialium. Actus autem caritatis ad voluntatem pertinet ; quæ quidem tripliciter ad aliquid inclinatur : aliquando quidem ex sola ratione aliquid demonstrante ; aliquando autem ex ratione simul et aliquo interiori instinctu. qui est a causa superiori, scilicet Deo ; aliquando autem cum hoc etiam ex inclinatione habitus inhærentis. Sunt quidem quædam quæ causant remissionem peccati venialis inquantum inclinant voluntatem ad ferventem caritatis actum secundum tria prædicta ; et sic per sacramenta novæ legis venialia pec-

cata remittuntur : quia et ratio ea considerat ut quasdam salutares medicinas, et divina virtus in eis secretius operatur salutem, et etiam per ea confertur habitualis gratiæ donum. Quædam vero sunt quæ causant remissionem venialis peccati secundum duo prædictorum : non enim causant gratiam, sed excitant rationem ad aliquid considerandum quod excitet caritatis fervorem; et etiam pie creditur quod virtus divina interius operetur excitando dilectionis fervorem : et hoc modo aqua benedicta, benedictio pontificalis et hujusmodi sacramentalia causant remissionem peccati venialis. Quædam vero sunt quæ causant remissionem venialis peccati solummodo excitando caritatis fervorem per modum considerationis, sicut oratio dominica, tunsio pectoris et alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod non est necessarium ad remissionem peccati venialis quod nova gratia conferatur; et ideo potest peccatum veniale dimitti per aliquid quod non est sacramentum.

Ad secundum dicendum, quod habenti usum liberi arbitrii non infunditur nova gratia sine fervore caritatis; unde plura requiruntur ad remissionem peccati mortalis quam venialis.

Ad tertium dicendum, quod prædicta causant fervorem caritatis ipsam voluntatem inclinando, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod quamvis hujusmodi æqualiter se habeant ad omnia peccata venialia; tamen fervor ab eis excitatus non æqualiter semper se habet ad omnia; sed quandoque respicit aliqua in speciali, et contra ea efficacius operatur; et si in generali respiciat ea, potest contingere quod non habeat eumdem effectum in omnibus, eo quod affectus hominis aliquando habitualiter est inclinatus ad aliqua peccata venialia committenda, ita scilicet quod si in memoria haberentur non displicerent, vel forte si opportunitas adesset, committerentur, et raro contingit homines in hac mortali vita viventes, ab hujusmodi affectibus liberos esse; unde non possumus fiducialiter dicere : Peccatum non habemus. Et si etiam homo ad horam per hujusmodi remedia ab omnibus venialibus immunitatem consequatur quantum ad culpam, non tamen sequitur quod sit liberatus quantum ad totam pœnam, nisi forte sit tantus fervor dilectionis, quod sufficiat ad totius pœnæ remissionem.

QUÆSTIO VIII

DE VITIIS CAPITALIBUS

(In quatuor articulos divisa.)

Primo enim quæritur, utrum sint tantum septem capitalia vitia; 2° utrum superbia sit speciale peccatum; 3° utrum superbia sit in vi irascibili; 4° utrum convenienter assignentur species superbiæ.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum sint tantum septem capitalia vitia.* (I-II part., quæst. LXXXIV, art. 4.)

Quæstio est de vitiis capitalibus : et primo quæritur de numero vitiorum capitalium, quot, et quæ sunt. Et videtur quod sint septem. Dicit enim Gregorius, XXXI Moral., cap. XVII, in nov. exemp.) : *Septem sunt principalia vitia, scilicet inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies, luxuria.*

1. Sed contra, capitalia vitia videntur dici ex quibus alia oriuntur. Sed omnia vitia oriuntur ex uno vitio, vel ex duobus : dicitur enim I ad Timoth., VI, 10 : *Radix omnium malorum cupiditas;* et Eccles., X, 15, dicitur : *Initium omnis peccati superbia.* Ergo non sunt septem vitia capitalia.

2. Sed dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de cupiditate, non secundum quod est speciale peccatum, sed secundum quod importat quamdam generalem inordinationem concupiscentiæ. — Sed contra, cupiditas prout est speciale peccatum, est inordinatus appetitus divitiarum, qui avaritia dicitur. Sed de tali cupiditate ibi loquitur Apostolus : quod patet ex hoc quod ibidem 9, dicit : *Qui volunt divites fieri, incidunt in tentationes et laqueum diaboli.* Ergo cupiditas, quæ est radix omnium malorum, est speciale peccatum.

3. Præterea, vitia virtutibus opponuntur. Sed solum sunt quatuor virtutes cardinales, ut Ambrosius dicit super illud Luc., VI (lib. V in Luc.) : *Beati pauperes.* Ergo non sunt nisi quatuor vitia capitalia.

4. Præterea, ex illo peccato videtur aliud exoriri ad cujus finem aliud peccatum ordinatur; sicut si aliquis ad acquirendum pecuniam mentiatur, mendacium ex avaritia oritur. Sed ad finem cujuslibet vitii quælibet vitia ordinari possunt. Ergo unum vitium non magis est capitale quam aliud.

5. Præterea, ea quorum unum naturaliter ex altero oritur, non possunt poni æque principalia. Sed invidia naturaliter ex

superbia oritur. Ergo invidia non debet poni vitium capitale condivisum superbiæ.

6. Præterea, illa videntur esse principalia vel capitalia vitia, quæ habent fines principales. Sed si accipiantur propinqui fines vitiorum, multo plures sunt quam septem; si autem remoti fines accipiantur, non distinguetur gula a luxuria, quorum utrumque ad delectationem carnis ordinatur tamquam ad finem remotum. Non ergo convenienter assignantur septem vitia capitalia.

7. Præterea, hæresis est quoddam vitium. Sed in eo qui incurrit hæresim ex pura ignorantia non causatur hæresis ex aliquo prædictorum vitiorum. Ergo aliquod vitium est quod non oritur ex præmissis ; et sic insufficienter assignantur principalia vitia.

8. Præterea, contingit aliquod peccatum ex bona intentione oriri, ut patet in eo qui furatur ut det eleemosynam. Sed tale peccatum non procedit ex aliquo prædictorum vitiorum. Ergo ex præmissis vitiis non oriuntur omnia peccata.

9. Præterea, gula videtur ordinari ad delectabile gustus, luxuria vero ad delectabile tactus. Sed etiam in aliis sensibus sunt quædam delectabilia. Ergo deberent accipi principalia vitia secundum alios sensus.

10. Præterea, omnia peccata ad unum appetitum pertinere videntur, quia voluntas est qua peccatur et recte vivitur, ut Augustinus dicit. Sed motus appetitivæ virtutis est ab anima ad res. In rebus autem non invenitur nisi bonum et malum, ut dicitur in VI Metaph. (com. VIII). Ergo sola duo vitia debent esse capitalia; unum respectu boni, et aliud respectu mali.

11. Præterea, voluntas, ad quam pertinet peccatum, est appetitus intellectivus, qui videtur esse rerum in universali, eo quod sequitur apprehensionem intellectus, quæ est universalium. Sed universalia in genere appetitus sunt bonum et malum, quæ non sunt in genere, sed sunt genera aliorum, ut dicitur in Prædicamentis (in Postprædic., cap. de oppositis, in fin.). Ergo vitia capitalia non debent distingui secundum aliqua particularia bona vel mala; sed solum in generali, ut sint duo secundum differentiam boni et mali.

12. Præterea, malum pluribus modis contingit quam bonum; quia bonum contingit ex una et tota causa, malum autem ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit (IV cap. de divin. Nom.). Sed videntur quatuor peccata capitalia sumi secundum aliquem ordinem ad bonum; sicut gula et luxuria respiciunt bonum delectabile, avaritia bonum utile, superbia bonum honestum, quia bonis operibus insidiatur ut pereant, ut Augustinus dicit. Ergo alia vitia capitalia debent esse plura quam tria.

13. Præterea, diversorum generum diversa sunt principia,

ut dicitur in XI Metaph. Sed finis in operabilibus et appetibilibus est sicut principium in speculativis, ut dicitur in VII Ethic. (cap. VIII, a med.). Ergo non possunt diversa genera vitiorum reduci in finem unius vitii, et sic ex uno vitio non possunt plura oriri.

14. Præterea, si unum vitium ex alio oritur quasi ad ejus finem ordinatum, sequetur quod idem sit finis utriusque vitii. Aut ergo secundum eamdem rationem, aut secundum aliam et aliam. Si secundum aliam rationem, non erit dicendus unus finis, sed plures : quia multitudo et diversitas objectorum respondentium potentiis, habitibus et actibus animæ, magis consideratur secundum rationes objectorum quam materialiter secundum ipsas res; et sic unum non ordinabitur ad finem alterius, sed utrumque per se habebit ex æquo suum finem. Si autem idem secundum eamdem rationem sit finis utriusque vitii, sequetur quod ambo vitia sint unum secundum speciem, sicut in naturalibus quæ habent unam formam sunt unius speciei; finis enim dat speciem in moralibus, sicut forma in naturalibus ; et sic non erit origo vitii ex vitio, sed magis quædam unio vitiorum. Non ergo debent poni prædicta tamquam vitia capitalia.

15. Præterea, Philosophus dicit (in V Ethic., cap. II, paulo a princ.), quod si aliquis mœchatur ut furetur, non est mœchus sed fur : et sic videtur quod quando aliquod vitium ordinatur ad finem alterius vitii, transeat in speciem ejus. Non ergo secundum hoc, vitium ex vitio orietur.

16. Præterea, super illud Psalm. XVIII : *Emundabor a delicto maximo*, dicit Glossa quod *delictum maximum est superbia; qua qui caret, omni vitio caret*. Ex quo videtur quod superbia sit vitium commune. Sed commune non dividitur contra proprium. Ergo non debet superbia poni vitium capitale condivisum ab aliis, sicut a quibusdam ponitur.

17. Præterea, super illud Roman., VII : *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret : Non concupisces*, dicit Glossa (ordin.) : *Bona est lex quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet*. Et sic etiam videtur quod concupiscentia sit vitium commune. Non ergo debet poni specialiter cupiditas seu avaritia unum de septem vitiis capitalibus.

18. Præterea, vitia capitalia dicuntur quæ habent fines principales, sicut dictum est. Sed divitiæ, quæ sunt finis avaritiæ, non habent rationem finis principalis; quia non appetuntur (1) nisi sicut utiles et relatæ ad aliud; unde Philosophus probat (in I Ethic., cap. V) quod in divitiis non possit esse felicitas. Ergo avaritia non debet poni capitale vitium.

19. Præterea, passiones animæ ad peccata inclinant : unde et dicuntur passiones peccatorum, Roman., VII. Sed prima pas-

(1) *Al.* opponuntur.

sionum est amor, ex qua omnes affectiones animæ oriuntur, ut Augustinus dicit (XIV de Civ. Dei, cap. VII et VIII). Ergo amor inordinatus debet maxime poni vitium capitale; præsertim cum Augustinus (in eodem libro, cap. ult.) dicat, quod amor sui usque ad contemptum Dei facit civitatem Babylonis.

20. Præterea, quatuor ponuntur principales animæ passiones, scilicet gaudium et tristitia, spes et timor, ut patet per Augustinum (XIV de Civ. Dei, cap. III, VII et VIII). Sed inter septem vitia capitalia inveniuntur aliqua ad gaudium seu lætitiam pertinere, sicut est gula et luxuria; quædam etiam pertinent ad tristitiam, ut accidia et invidia. Ergo etiam aliqua vitia capitalia debent poni pertinere ad spem et timorem, præcipue cum ex spe aliqua vitia oriantur; dicitur enim quod sola spes facit usurarium : et similiter ex timore aliqua oriuntur; quia super illud Psalm. LXXIX, 17 : *Incensa igni, et suffossa*, dicit Augustinus, quod omne peccatum oritur ex amore male inflammante, et ex timore male humiliante.

21. Præterea, ira non ponitur passio principalis. Ergo videtur quod nec vitium capitale deberet poni.

22. Præterea, principali virtuti principale vitium opponitur. Sed caritas est principalis virtus, quæ et mater et radix virtutum dicitur, cui opponitur odium. Ergo odium deberet poni vitium capitale.

23. Præterea, I Joan., II, 16, dicitur : *Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ.* Sed aliquis mundanus dicitur vel in mundo esse propter peccatum. Ergo ista tria solum debent poni vitia capitalia.

24. Præterea, Augustinus in hom. de igne purgatorii (serm. IV in die Animarum, aliquantulum a princ.) dicit plura esse capitalia peccata, quæ sunt sacrilegia, homicidia, adulteria, fornicatio, falsum testimonium, rapina, furta, superbia, invidia, avaritia, et si longo tempore teneatur iracundia, et ebrietas, si assidua sit; et habetur in Decretis, dist. XXVI, cap. *Si quis* (dist. XXV, cap. *Unum orarium*, a med.). Videtur ergo prius posita vitia septem capitalia inconvenienter assignata.

Respondeo dicendum, quod capitale vitium a capite dicitur. Caput autem tripliciter sumitur. Dicitur enim primo caput, quoddam animalis membrum; et sic sumitur I ad Corinth., XI, 4 : *Omnis vir orans aut prophetans velato capite deturpat caput suum.* Et quia caput est quoddam principium animalis, inde derivatum est nomen capitis ad significandum secundo omne principium, secundum illud Thren., IV, 1 : *Dispersi sunt lapides sanctuarii in capite omnium platearum ejus;* et Ezech., XVI, 25 : *Ad omne caput viæ ædificasti signum prostitutionis tuæ.* Tertio modo caput significat principem et rectorem populi; nam et alia membra corporis a capite quodam-

modo reguntur; et hoc modo sumitur caput I Reg., xv, 17 : *Cum esses parvulus in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es;* et Amos, vi, 1 : *Capita populorum pompatice ingredientes domum Israel.* Et secundum has tres significationes capitis potest dici vitium capitale. Dicitur enim quandoque capitale vitium a capite, secundum quod est membrum corporis; et secundum hoc dicitur peccatum capitale quod punitur pœna capitis. Sic autem non loquimur hic de vitiis capitalibus, sed secundum quod capitale dicitur a capite prout significat principium; unde Gregorius (XXXI Moral., in novis exemp., cap. xvii), vitia capitalia, principalia nominat.

Sciendum est autem, quod unum peccatum ex alio potest oriri quatuor modis. Primo quidem ex parte gratiæ subtractæ, per quam homo retrahitur a peccato, secundum illud I Joan., iii, 9 : *Omnis qui natus est ex eo, non peccat, quia semen Dei manet in eo;* et secundum hoc, primum peccatum, quod gratia privat, est causa peccatorum subsequentium gratiæ privationem; et quodlibet peccatum potest ex quolibet causari. Hic autem motus causandi est per remotionem prohibentis. Removens autem prohibens est movens per accidens, ut dicitur in VIII Physic. (com. xxiii). Nulla autem ars neque doctrina considerat causas per accidens, ut dicitur in VI Metaph. (com. iv) : unde secundum istum modum causæ vel principii non assignantur vitia capitalia. Secundo modo unum peccatum causat aliud per modum inclinationis, inquantum scilicet ex præcedenti peccato causatur dispositio vel habitus inclinans ad peccandum; et secundum istum modum originis, omne peccatum causat aliud sibi simile in specie : et ideo nec secundum hunc modum originis dicuntur peccata capitalia. Tertio modo unum peccatum causat aliud ex parte materiæ, inquantum scilicet unum peccatum ministrat materiam alterius, sicut gula ministrat materiam luxuriæ, et avaritia dissensioni. Sed nec secundum hunc modum originis dicuntur vitia capitalia; quia quod ministrat materiam peccato, non est causa peccati in actu, sed in potentia et occasionaliter. Quarto modo unum peccatum causat aliud ex parte finis, inquantum scilicet propter finem unius peccati committit homo aliud peccatum; sicut avaritia causat fraudem, quia homo ad hoc fraudem committit ut pecuniam lucretur; et secundum hoc peccatum causatur a peccato in actu et formaliter; et ideo secundum istum modum originis dicuntur vitia capitalia; ita quod ad hoc etiam convenit tertia significatio capitis. Manifestum est enim quod princeps ordinat sibi subjectos ad finem suum sicut exercitus ordinatur ad finem ducis, ut dicitur in XII Metaph. (com. ult.). Unde, secundum Gregorium (lib. XXXI Moral., cap. xviii, in novis exemp.), vitia capitalia sunt quasi duces; et vitia quæ ex eis oriuntur, sunt quasi exercitus. Quod autem unum peccatum

ordinetur ad finem alterius, potest dupliciter contingere. Uno modo ex parte ipsius peccantis, cujus voluntas est pronior ad finem unius peccati quam alterius; sed hoc accidit peccatis; unde secundum hoc non dicuntur aliqua vitia capitalia. Alio vero modo dicuntur ex ipsa habitudine finium quorum unus habet quamdam convenientiam cum alio, ita quod ut in pluribus ad ipsum ordinetur; sicut deceptio, quæ est finis fraudis, ordinatur ad pecunias congregandas, quod est finis avaritiæ; et secundum hoc oportet capitalia vitia assumere.

Illa ergo dicuntur capitalia vitia quæ habent quosdam fines principaliter secundum se appetibiles, ut sic ad hujusmodi fines alia vitia ordinentur. Est autem considerandum, quod ejusdem rationis est quod aliquis prosequatur bonum et fugiat malum oppositum; sicut gulosus quærit delectabile in cibis et fugit tristitiam quæ est ex absentia ciborum; et simile est in aliis vitiis. Unde vitia capitalia possunt convenienter distingui secundum differentiam boni et mali; ita scilicet quod ubicumque occurrit specialis ratio appetibilis vel fugibilis, ibi est unum vitium capitale ab aliis distinctum. Est ergo considerandum quod bonum secundum propriam rationem attrahit ad se appetitum; sed quod appetitus refugiat aliquod bonum, est secundum aliquam specialem rationem consideratam circa hujusmodi bonum. Unde oportet secundum hujusmodi rationes considerari alia peccata capitalia ab illis quæ ordinantur ad aliquod bonum prosequendum. Bonum autem hominis est triplex; scilicet bonum animæ, bonum corporis, et bonum exteriorum rerum. Ad bonum ergo animæ, quod est bonum imaginatum, scilicet excellentia honoris et gloriæ, ordinatur *superbia* vel *inanis gloria.* Ad bonum autem corporis pertinens ad conservationem individui, quod est cibus, ordinatur *gula;* ad bonum vero corporis pertinens ad conservationem speciei, sicut est in venereis, pertinet *luxuria;* ad bonum autem exteriorum rerum pertinet *avaritia.* Quod autem aliquod bonum effugiatur, hoc est inquantum est impeditivum alicujus boni inordinate concupiti; in quod quidem bonum, secundum quod est impeditivum, duplicem motum habet appetitus, scilicet motum fugæ, et motum insurrectionis contra ipsum. Quantum ergo ad motum fugæ, sumuntur duo vitia capitalia, prout bonum impeditivum boni cupiti consideratur in ipso vel in alio. In ipso quidem, sicut bonum spirituale impedit quietem, vel delectationem corporalem; et sic est *accidia,* quæ nihil est aliud quam tristitia de aliquo bono spirituali, prout est impeditivum boni corporalis; in alio vero, secundum quod bonum alterius impedit propriam excellentiam; et sic est *invidia,* quæ est dolor alieni boni; insurrectionem vero contra bonum importat *ira.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in virtutibus consi-

deratur duplex finis; scilicet finis ultimus et communis, qui est felicitas, et finis proprius qui est bonum proprium uniuscujusque virtutis; ita etiam in vitiis possunt accipi fines proprii vitiorum secundum quod sumuntur vitia capitalia, ut dictum est; potest etiam accipi finis ultimus et communis quod est proprium bonum; ad hoc enim ordinantur omnes fines dicti capitalium vitiorum. Sed proprium bonum non habet quod sit finis vitiorum nisi secundum quod inordinate appetitur. Appetitur autem inordinate secundum quod appetitur præter ordinem divinæ legis. Unde et in omni peccato dicuntur esse duo; scilicet conversio ad commutabile bonum, et aversio a bono incommutabili. Sic ergo ex parte conversionis ponitur principium omnium peccatorum cupiditas quædam generalis quæ est inordinatus appetitus proprii boni; ex parte vero aversionis ponitur principium peccatorum quædam generalis superbia, secundum quod homo non subjicit se Deo; unde dicitur Eccli., x, 14, quod *initium superbiæ hominis est apostatare a Deo*. Sic ergo cupiditas et superbia secundum quod in quadam generalitate sumuntur, non dicuntur quidem vitia capitalia, quia non sunt specialia vitia; sed dicuntur radices quædam vel initia vitiorum; sicut si diceretur quod appetitus felicitatis est radix omnium virtutum. Potest tamen dici, quod etiam cupiditas et superbia, secundum quod sunt specialia peccata, habent quidem communitatem generalem super omnia peccata secundum rationem finium. Nam finis avaritiæ se habet ad fines omnium aliorum ut quoddam principium, inquantum per divitias potest homo acquirere omnia quæ alia vitia cupiunt; nam pecunia virtute omnia hujusmodi appetibilia continet, secundum illud Eccle., x, 10; *Pecuniæ obediunt omnia*. Finis autem proprius superbiæ, scilicet excellentia honoris et gloriæ, est sicut terminus omnium hujusmodi finium, nam ex multitudine divitiarum, et ex hoc quod fruitur quibusdam cupitis, potest homo adipisci honorem vel gloriam. Et quamvis in via executionis unum istorum finium sit sicut principium, et aliud ut terminus aliorum finium; non tamen propter hæc sola, duo hæc vitia debent poni capitalia, quia non ad solos hos fines principaliter intentio appetitus ordinatur.

Et per hoc patet solutio AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum, quod virtus constituitur ex hoc quod ordo rationis ponitur in vi appetitiva; vitium autem consurgit ex hoc quod motus appetitivus ab ordine rationis recedit. Non autem secundum idem, ordo rationis ponitur in appetitu, et appetitus recedit ab ordine rationis. Unde licet virtus opponatur vitio, non tamen oportet quod principale vitium opponatur principali virtuti; quia non est eadem ratio originis virtutis et vitii.

AD QUARTUM dicendum, quod ex dispositione hominis pec-

cantis potest contingere quod quodlibet vitium ad finem cujuslibet ordinetur : sed secundum habitudinem objectorum vel finium quam habent ad invicem, quædam determinate a quibusdam oriuntur, a quibus etiam frequentius procedunt. In consideratione autem morali attenditur id quod est ut in pluribus, sicut et in consideratione naturali.

Ad quintum dicendum, quod ex his quæ dicta sunt, patet quod invidia ut in pluribus ex superbia oritur; propter hoc enim homo maxime tristatur de bono alterius, quia est propriæ excellentiæ impeditivum. Sed quia invidia habet specialem rationem in suo motu, ut scilicet refugiat bonum, propter hoc ponitur seorsum a superbia vitium capitale.

Ad sextum dicendum, quod vitia capitalia accipiuntur secundum fines propinquos, non quidem omnium specialium peccatorum, sed quorumdam ex quibus ut in pluribus nata sunt alia peccata oriri; et ideo etiam gula distinguitur a luxuria; quia alterius rationis est delectatio quæ est objectum gulæ, et quæ est objectum luxuriæ.

Ad septimum dicendum, quod quatuor videntur ad defectum cognitionis pertinere; scilicet nescientia, ignorantia, error et hæresis. Inter quæ nescientia est communis, quia importat simplicem carentiam scientiæ; unde et in Angelis Dionysius quamdam nescientiam ponit, ut patet in vi cap. eccl. Hierar. Ignorantia vero est quædam nescientia, eorum scilicet quæ homo natus est scire et debet. Error vero supra ignorantiam addit applicationem mentis ad contrarium veritatis, ad errorem enim pertinet approbare falsa pro veris. Sed hæresis supra errorem addit aliquid et ex parte materiæ, quia est error eorum quæ ad finem pertinent, et ex parte errantis, quia importat pertinentiam, quæ sola facit hæreticum; quæ quidem pertinacia ex superbia oritur; magnæ enim superbiæ est ut homo sensum suum præferat veritati divinitus revelatæ. Hæresis ergo ex simplici ignorantia proveniens, si sit peccatum, ex aliquo prædictorum vitiorum exoritur. Imputatur enim homini ad peccatum, si non curat addiscere ea quæ scire tenetur. Videtur autem hoc ex accidia provenire, ad quam pertinet refugere spirituale bonum, inquantum est impeditivum boni corporalis.

Ad octavum dicendum, quod ista vitia capitalia dicuntur, quia ex eis ut in pluribus alia vitia oriuntur; licet quandoque aliquod vitium etiam ex bono oriatur. Et tamen potest dici, quod etiam quando aliquis furatur ut det eleemosynam, hoc etiam peccatum quodammodo ex aliquo capitalium oritur; procedit enim hoc ex ignorantia aliqua vel errore, quod malum faciat propter bonum. Ignorantia autem vel error ad accidiam reducitur, ut dictum est.

Ad nonum dicendum, quod luxuria et gula respiciunt delec-

tationem tactus. Gulosus enim non dicitur aliquis ex hoc quod delectetur in sapore cibi; sed in sumptione ejus quasi tactu delectatus, ut Philosophus dicit in III Ethic. (cap. x). Delectationes autem aliorum sensuum non sunt fines principales: referuntur enim vel ad cognitionem veritatis, sicut in hominibus; vel ad delectabilia tactus, sicut in aliis animalibus; canis enim sentiens leporem, non delectatur in odore, sed in cibo quem expectat. Et ideo secundum delectationes aliorum sensuum non sumuntur aliqua vitia capitalia.

Ad decimum dicendum, quod bonum et malum in rebus invenitur secundum diversas conditiones; unde non oportet quod solum unum vitium capitale ad bonum ordinetur.

Ad undecimum dicendum, quod sub uno communi universali possunt sumi multa universalia magis specialia; sicut sub uno genere generalissimo sumuntur genera subalterna, quæ etiam sub intellectu cadunt. Sic etiam appetitus intellectivus potest ferri in diversas bonorum species diversimode.

Ad duodecimum dicendum, quod peccata non distinguuntur secundum differentiam boni et mali; quia idem peccatum circa aliquod bonum et circa malum oppositum esse potest, ut dictum est.

Ad decimumtertium dicendum, quod ea quæ sunt diversorum generum quasi generalissimorum, sunt diversa principia secundum rem, licet sint eadem secundum analogiam, ut dicitur in X Metaph. Sed ea quæ continentur sub uno genere generalissimo, licet sint in diversis generibus subalternis, possunt habere eadem principia secundum communitatem illius generis; et hoc modo aliqua vitia diversorum generum possunt reduci in idem principium, quod est finis habens aliquam communem rationem originis.

Ad decimumquartum dicendum, quod quando unum peccatum ordinatur ad finem alterius peccati, idem et secundum eamdem rationem est finis utriusque peccati, sed non eodem ordine; quia unius est finis proximus, alterius remotus. Unde non sequitur quod ambo vitia sint unius speciei; quia moralia non recipiunt speciem a fine remoto, sed a fine proximo.

Ad decimumquintum dicendum, quod aliquis non denominatur fur vel mœchus ex actu vel passione, sed ex habitu; sicut de justo et injusto (1) Philosophus dicit (in V Ethic., cap. vi, parum a princ.). Intentio autem hominis provenit ex habitu; et ideo quando aliquis furatur ut mœchetur, committit quidem actu peccatum furti, sed tamen intentio procedit ab habitu; et ideo non denominatur fur, sed mœchus.

Ad decimumsextum dicendum, quod sicut dictum est, in corp. art., superbia dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod importat quamdam rebellionem ad legem Dei; et sic

(1) *Al.* ut Philosophus.

est universalis radix omnium peccatorum, ut Gregorius dicit (lib. XXXI Moral., cap. XXXI in antiquis exemp., in novis vero, cap. XVII), unde non enumerat eam inter vitia capitalia, sed inanem gloriam. Alio modo potest accipi superbia secundum quod est inordinatus appetitus cujusdam excellentiæ ; et sic ponitur vitium capitale aliis condivisum. Et quia ad hujusmodi excellentiam maxime videtur pertinere humana gloria, ideo Gregorius loco hujus superbiæ specialis inanem gloriam ponit.

Et similiter dicendum est AD DECIMUMSEPTIMUM ; quia etiam concupiscentia ibi accipitur secundum quod est radix generalis.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod divitiæ ex hoc quod habent rationem boni utilis, deficiunt quidem a ratione principalis finis ; sed hic defectus recompensatur propter generalem utilitatem divitiarum, quæ quodammodo virtute continent omnia appetibilia mundana.

AD DECIMUMNONUM dicendum, quod sicut Philosophus dicit (in II Rhetor., in princ.), amare est velle bonum alicui. In hoc ergo quod homo appetit sibi quæcumque bona, videtur amare seipsum ; et ideo amor sui ipsius non ponitur seorsum vel radix peccati, vel etiam vitium capitale, quia omnes radices et capita vitiorum includunt inordinatum sui amorem.

AD VICESIMUM dicendum, quod timor et spes sunt passiones irascibilis. Omnes autem passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis ; et ideo prima capita vitiorum non sumuntur penes timorem et spem, sed magis penes delectationem et tristitiam. Quamvis enim aliqua vitia ex timore et spe oriantur, tamen etiam ipse timor et spes ex aliis oriuntur, scilicet ex amore vel cupiditate alicujus boni.

AD VICESIMUMPRIMUM dicendum, quod ira importat quemdam specialem motum, scilicet insurrectionem contra aliquid ; et ideo licet etiam iste motus ex aliis oriatur, tamen quia habet aliam specialem rationem præter alios motus, ponitur seorsum vitium capitale.

AD VICESIMUMSECUNDUM dicendum, quod vitium principale non dicitur per oppositionem ad virtutem principalem ; et ideo non oportet quod odium sit vitium principale quamvis caritas sit virtus principalis.

AD VICESIMUMTERTIUM dicendum, quod per illa tria quæ Joannes ponit, importantur primæ quædam origines et radices peccatorum, scilicet superbia et cupiditas ; nam sub cupiditate generali continetur et concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum.

AD VICESIMUMQUARTUM dicendum, quod Augustinus nominat capitalia vitia quæ sunt plectenda pœna capitis ; sic enim idem est vitium capitale quod peccatum mortale.

ARTICULUS II. — *Quæritur de superbia, utrum sit speciale peccatum.* (II-II part., quæst. CLXII, art. 2.)

Secundo quæritur de superbia, utrum sit speciale peccatum. Et videtur quod non. Omne enim speciale peccatum corrumpit determinatam virtutem et potentiam animæ. Sed superbia corrumpit omnes virtutes et omnes potentias animæ; dicit enim Gregorius (XXXIV Moralium, cap. XVII, circa princ.) : *Superbia nequaquam unius virtutis extinctione contenta, per cuncta animæ membra se erigit, et quasi generalis ac pestifer morbus corpus omne corrumpit;* et Isidorus dicit in libro de summo Bono (II, cap. XVIII, a med.), quod est ruina omnium virtutum. Ergo superbia non est speciale peccatum.

2. Præterea, præferre voluntatem suam voluntati superioris, est superbire. Sed quicumque peccat mortaliter, præfert voluntatem suam voluntati superioris, scilicet Dei. Ergo superbit. Omne ergo peccatum est superbia, et sic non est speciale peccatum.

3. Sed dicendum, quod superbia, inquantum est amor propriæ excellentiæ, sic est speciale peccatum; inquantum autem importat contemptum Dei, sic est generale peccatum. — Sed contra, omne peccatum speciale habet propriam materiam, sicut gula cibos, luxuria venerea, avaritia divitias. Sed superbia, inquantum est amor propriæ excellentiæ, non habet propriam materiam; quia, sicut Gregorius dicit XXXV Moralium, cap. XVIII, in princ.), *alter erigitur auro, alter colloquio, alter infimis et terrenis, alterque cœlestibus virtutibus.* Ergo superbia secundum quod est amor propriæ excellentiæ, non est speciale peccatum.

4. Item, videtur quod nec sit generale, secundum quod importat Dei contemptum. Quicumque enim peccat ex infirmitate vel ignorantia, non peccat ex contemptu. Sed multi ex ignorantia vel infirmitate peccantes mortaliter peccant. Non ergo omne peccatum mortale est ex contemptu; et ita superbia, secundum quod importat contemptum Dei, non est generale peccatum.

5. Præterea, generali malo non opponitur speciale bonum, sed generale. Sed contemptui Dei opponitur speciale bonum, quod est reverentia Dei, pertinens specialiter ad donum timoris. Ergo contemptus Dei non est generale peccatum, et per consequens neque superbia, secundum quod importat Dei contemptum; et sic prædicta distinctio cessat.

6. Præterea, illud quod perficit omnia peccata in ratione malitiæ, est generale peccatum. Sed superbia est hujusmodi, ut Gregorius dicit super Ezech. Ergo superbia est generale peccatum.

7. Præterea, peccata distinguuntur secundum objecta, sicut et virtutes. Sed superbia habet idem objectum cum aliis peccatis; puta cum invidia, quæ dolet de bono alieno, quærens excellentiam propriam, et cum inani gloria, quæ appetit excellentiam in favore humano; et cum ira, quæ appetit vindictam pertinentem ad quamdam excellentiam victoriæ. Ergo superbia non est speciale peccatum ab aliis distinctum.

8. Præterea, illud sine quo nullum peccatum esse potest, est generale omnibus peccatis. Sed superbia est hujusmodi; dicit enim Augustinus (in lib. de Natura et Gratia, cap. XXIX, parum a princ.) quod sine superbiæ appellatione nullum peccatum invenies; et Prosper dicit in lib. de Vita contemplativa (lib. III, cap. II, parum a princ.), quod nullum peccatum absque superbia potest vel potuit esse aut poterit. Ergo superbia est peccatum generale.

9. Præterea, illud quod convertitur cum omni peccato, est peccatum generale. Sed superbia est hujusmodi; dicit enim Augustinus (in libro de Natura et Gratia, cap. XXIX), quod tam superbire peccare est, quam peccare superbia. Ergo superbia est generale peccatum.

10. Præterea, super illud Eccli., X, 14 : *Initium peccati hominis apostatare a Deo,* dicit Glossa (ordinar.) : *Non est major apostasia quam recedere a Deo, quæ merito superbia dicitur.* Sed quicumque peccat mortaliter, recedit a Deo. Ergo superbit; et sic superbia est generale peccatum.

11. Præterea, in eodem capitulo dicit alia Glossa (ordinar.) : *Caveamus cupiditatem et superbiam, non duo mala, sed unum.* Ergo superbia non est peccatnm speciale ab aliis distinctum.

12. Præterea, super illud Job, XXXIII : *Ut avertat hominem ab iniquitate,* dicit Glossa (ordinaria) : *Contra conditionem superbire, est ejus præcepta peccando transcendere.* Sed quicumque peccat, transgreditur Dei præcepta; dicit enim Augustinus (XXIII contra Faustum, cap. XXVII, in princ.), quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem æternam. Ergo quicumque peccat, superbit, et omne peccatum est superbia.

13. Præterea, Anselmus dicit, quod anima ex necessitate appetit proprium bonum. Quod autem fit ex necessitate, non est peccatum. Ergo superbia non est peccatum; et ita non est speciale peccatum.

14. Præterea, si esset speciale peccatum, esset unum de septem vitiis principalibus. Sed Isidorus in lib. de summo Bono (II, cap. XXXVII), non ponit superbiam inter septem vitia principalia, sed loco ejus ponit inanem gloriam. Ergo superbia non est speciale peccatum.

15. Præterea, Augustinus dicit in lib. de libero Arbitrio,

quod superbia est amor proprii boni. Sed hoc est commune omni (1) peccato ; ergo superbia est generale peccatum.

16. Præterea, illud quod est formale in omnibus peccatis, non est speciale peccatum. Sed superbia est hujusmodi : dicit enim Augustinus in lib. de libero Arbitrio (I, cap. ult.), quod peccare est spreto bono incommutabili, bonis commutabilibus adhærere ; quorum primum, scilicet spernere bonum incommutabile, pertinet ad aversionem, quæ est formale in omni peccato ; sicut conversio ad Deum quæ est per caritatem, est formale in virtutibus. Spernere autem Deum ad superbiam pertinet. Ergo videtur quod superbia sit generale peccatum.

17. Præterea, nihil quod est ex ordinatione divina, est peccatum. Sed superbia est ex ordinatione divina ; dicitur enim Isaiæ, LX, 15 : *Ponam te in superbiam sæculorum :* ubi Glossa Hieronymi dicit, quod est superbia bona et mala. Et Proverb., VII, 18, dicit Sapientia : *Mecum sunt divitiæ et gloria, opes superbæ et justitia.* Ergo superbia non est speciale peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit (in libro de Natura et Gratia, cap. XXIX, circa med.) : *Quære et invenies, secundum legem Dei superbiam esse peccatum, multum discretum ab aliis vitiis.*

Præterea, ibidem dicitur, quod multa peccata fiunt quæ non fiunt superbe. Ergo superbia non est generale peccatum.

Præterea, nullum peccatum generale habet aliud peccatum prius se. Sed superbia habet aliud peccatum prius se : dicitur enim Eccli., X, 14 : *Initium superbiæ hominis apostatare a Deo.* Ergo superbia non est generale peccatum.

Præterea, omne peccatum aliis condivisum est speciale peccatum. Sed superbia est hujusmodi ; ut patet I Joan., II, 16 : *Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ.* Ergo superbia est speciale peccatum.

Præterea, quodcumque peccatum habet specialem actum, est speciale peccatum. Sed superbia est hujusmodi ; quia, ut Augustinus dicit (in lib. de Natura et Gratia, cap. XXXIII, circa med.), superbia sola in bonis factis cavenda est ; et Gregorius dicit quod superbia prima recedit a Deo, ultima redit. Ergo superbia est speciale peccatum.

Præterea, quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit. Sed superbia est maximum peccatum, ut Glossa dicit super illud Psalm. : *Emundabor a delicto maximo.* Ergo superbia est speciale peccatum.

Respondeo dicendum, quod ad hujus quæstionis evidentiam oportet videre quid sit peccatum superbiæ, ut sic postmodum videri possit an sit speciale peccatum. Est ergo considerandum quod omne peccatum fundatur in aliquo appetitu naturali ; et

(1) *Al.* in omni.

quia homo quolibet naturali appetitu appetit divinam similitudinem, inquantum omne bonum naturaliter desideratum est quædam similitudo bonitatis divinæ, ideo Augustinus dicit (in II Confessionum) Deo loquens : *Fornicatur anima,* scilicet peccando, *cum avertitur abs te, et quærit extra te ea quæ pura et liquida non invenit, nisi cum redit ad te.* Sed quia ad rationem pertinet dirigere appetitum, et præcipue secundum quod est lege Dei informata ; ideo si appetitus feratur in aliquod bonum naturaliter desideratum secundum regulam rationis, erit appetitus rectus et virtuosus ; si vero transcendat regulam rationis vel ab ea deficiat, erit utrobique peccatum. Sicut appetitus sciendi est homini naturalis ; unde si scientiæ intendat secundum quod recta ratio dictat, erit virtuosum et laudabile ; si vero transcendat aliquis regulam rationis, erit peccatum curiositatis ; si vero deficiat, erit peccatum negligentiæ. Inter alia autem quæ homo desiderat, unum est excellentia. Naturale enim est non solum homini, sed etiam unicuique rei, ut perfectionem in bono concupito desideret, quæ in quadam excellentia consistit. Si quidem ergo appetitus excellentiam appetit secundum regulam rationis divinitus informatæ, erit appetitus rectus et ad magnanimitatem pertinens, secundum illud Apostoli II ad Corinth., x, 13 : *Nos autem non in immensum gloriamur*, quasi in aliena gloria, *sed secundum regulam qua mensus est nobis Deus.* Si autem aliquis ab hac regula deficiat, incurret pusillanimitatis vitium ; si vero excedat, erit vitium superbiæ, sicut ipsum nomen demonstrat ; nam nihil aliud est superbire quam superexcedere propriam mensuram in excellentiæ appetitu. Unde Augustinus dicit (in XIV de Civit. Dei, cap. XIII, parum a princ.), quod superbia est perversæ celsitudinis appetitus. Et quia non est eadem mensura omnium, ideo contingit quod aliquid non imputatur uni ad superbiam quod alteri imputaretur ; sicut Episcopo non imputatur ad superbiam si exerceat ea quæ ad propriam excellentiam pertinent ; imputaretur autem hoc ad superbiam clerico, vel simplici sacerdoti, si ea quæ sunt Episcopi attentaret. Sic ergo excellentia habet propriam rationem cujusdam determinati appetibilis, quamvis materialiter inveniatur in multis ; unde manifestum est superbiam esse speciale peccatum. Actus enim et habitus distinguuntur specie secundum formales objectorum rationes ; unde et Augustinus (lib. II Confess., cap. XI, ante med.), sigillatim singulis peccatis propria objecta attribuens, in quorum appetitu umbram quamdam divinæ similitudinis imitantur, de superbia sic dicit loquens ad Deum : *Superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia Deus excelsus.*

Contingit tamen superbiam quodammodo esse generale peccatum dupliciter. Uno quidem modo per quamdam diffusionem, alio modo secundum suum effectum. Quantum ad primum

considerandum est, quod, sicut Augustinus dicit (XIV de Civit. Dei, cap. ult.), sicut amor Dei facit civitatem Dei, ita amor inordinatus sui facit civitatem Babylonis ; et sicut in amore Dei ipse Deus est ultimus finis, ad quem omnia ordinantur quæ recto amore diliguntur, ita in amore suæ excellentiæ (1) invenitur ultimus finis, ad quem omnia alia ordinantur. Nam qui quærit abundare in divitiis vel in scientia vel honoribus vel quibuscumque aliis rebus, per omnia hujusmodi quamdam excellentiam intendit. Est autem hoc considerandum in omnibus actibus et habitibus operativis, quod ars vel habitus ad quem pertinet finis, per imperium movet artes vel habitus versantes circa ea quæ sunt ad finem ; sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet usus navis, qui est finis ejus, imperat navifactivæ ; et idem est videre in omnibus : unde et caritas, quæ est amor Dei, imperat omnibus aliis virtutibus ; et sic quamvis sit specialis virtus si consideretur proprium objectum, tamen secundum quamdam diffusionem sui imperii est communis omnibus virtutibus ; unde dicitur forma et mater omnium virtutum. Et similiter superbia, quamvis sit speciale peccatum secundum rationem proprii objecti, tamen secundum quamdam diffusionem proprii imperii est commune peccatum ad omnia ; unde et dicitur radix et regina omnium peccatorum, ut patet per Gregorium (XXXI Moralium, cap. XXXI, in antiquis exemp., in novis vero cap. XVII). Quantum vero ad secundum considerandum est, quod unumquodque peccatum considerari potest et secundum affectum et secundum effectum. Contingit enim quandoque esse aliquod peccatum secundum effectum, non tamen secundum affectum ; sicut si aliquis occidat patrem putans occidere hostem, committit quidem peccatum patricidii secundum effectum, non autem secundum affectum ; sicut et a quibusdam dictum est, quod Milesii quidem stulti non sunt, operantur autem qualia stulti. Sic ergo si accipiatur peccatum superbiæ secundum effectum, communiter invenitur in omni peccato ; est enim quidam effectus superbiæ, non subdi regulæ superioris : quod facit quicumque peccat, inquantum non subditur legi Dei. Si vero consideretur quantum ad affectum, non semper in omni peccato est peccatum superbiæ : quia non semper hoc aliquid agitur ex actuali contemptu Dei vel legis ipsius : sed quandoque ex ignorantia, quandoque vero ex infirmitate, sive ex aliqua passione : unde Augustinus (in lib. de Natura et Gratia, cap. XXIX, circa med.), dicit, peccatum superbiæ esse ab aliis peccatis discretum.

Ad primum ergo dicendum, quod superbia extinguit omnes virtutes et corrumpit omnes potentias animæ per quamdam diffusionem sui imperii, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod præferre voluntatem suam

(1) *Al.* sui excellentia.

voluntati superioris, est quidem actus superbiæ ; sed non semper ex affectu superbiæ procedit, ut dictum est, loc. cit.

Ad tertium dicendum, quod superbia habet propriam materiam si accipiatur formalis ratio sui objecti, sicut dictum est, licet illa formalis ratio in omnibus inveniri possit ; sicut et magnanimitas specialis virtus est, et tamen intendit magnum in operibus virtutum, ut Philosophus dicit (in IV Ethic., cap. II).

Ad quartum dicendum, quod superbia secundum quod importat Dei contemptum secundum affectum, non potest esse peccatum generale ; immo etiam est specialius quam superbia secundum quod significat appetitum perversæ excellentiæ : potest enim esse appetitus perversæ excellentiæ non solum si contemnatur Deus, sed etiam si contemnatur homo. Sed si accipiatur contemptus Dei secundum effectum, sic salvatur in omnibus peccatis, etiam quæ ex infirmitate vel ignorantia committuntur, ut patet ex dictis, in corp. art.

Ad quintum dicendum, quod sicut superbia per diffusionem et effectum invenitur in omnibus peccatis, quamvis sit speciale peccatum ; ita etiam timor eisdem modis potest inveniri in omnibus actibus virtutum, quamvis sit speciale donum.

Ad sextum dicendum, qnod superbia perficit omnia prædicta, ratione malitiæ ; non quia sit essentialiter omnis malitia, sed duobus modis prædicti, in corp. art.

Ad septimum dicendum, quod invidia, inanis gloria et ira non habent idem objectum cum superbia ; sed objecta eorum ordinantur ad objectum superbiæ sicut ad finem ; ideo enim invidia tristatur de bono proximi, et inanis gloria appetit laudem, et ira vindictam, ut per hujusmodi quædam excellentia habeatur. Ex quo non potest concludi quod superbia sit idem cum eis, sed quod imperet eis, sicut patet ex dictis.

Ad octavum dicendum, quod auctoritates illæ intelliguntur de superbia quantum ad effectum superbiæ, sine quo nullum peccatum esse potest ; non autem quantum ad superbiæ affectum.

Et similiter dicendum ad nonum ; sic enim superbire secundum effectum convertitur cum eo quod est peccare. Quamvis ad utrumque dici possit, quod Augustinus (in lib. de Natura et Gratia, cap. XXIX), illa verba inducit non ex persona sua, sed ex persona alterius contra quem disputat ; unde et postmodum improbat ea dicens, quod non semper ex superbia peccatur.

Ad decimum dicendum, quod recedere a Deo est superbia secundum effectum.

Et similiter dicendum ad undecimum ; quia transgredi præcepta Dei peccando est superbire secundum effectum, non tamen semper secundum affectum.

Ad duodecimum dicendum, quod si accipiatur superbia

prout secundum effectum est in omni peccato, sic superbia nihil est aliud quam aversio ab incommutabili bono; cupiditas autem conversio ad commutabile bonum; ex quibus duobus constituitur unum peccatum, sicut ex formali et materiali, eo quod omne peccatum est aversio ab incommutabili bono, et conversio ad commutabile bonum.

Ad decimumtertium dicendum, quod in appetitu proprii boni contingit esse peccatum, si recedat a regula rationis, ut dictum est, in corp. art.

Ad decimumquartum dicendum, quod etiam Gregorius (XXXI Moral., cap. xxxi in antiquis, in novis vero cap. xxxvii), non ponit superbiam unum de vitiis principalibus, sed reginam omnium et radicem, inquantum ad omnia peccata diffundit suum imperium. Sed per hoc non excluditur quin superbia sit speciale peccatum.

Ad decimumquintum dicendum, quod amor inordinatus proprii boni communiter convenit omni peccato; et sic etiam convenit superbiæ secundum quod id quod est generis, convenit speciei. Potest tamen dici, quod superbia proprie sit amor proprii boni, si hoc quod dicitur *proprii*, sumatur cum quadam præcisione, ita scilicet quod aliquis amet bonum non quasi superioris bonum; quod proprie ad superbiam pertinet, ut scilicet bonum suum ab alio non recognoscat.

Ad decimumsextum dicendum, quod ratio illa procedit de superbia quantum ad effectum.

Ad decimumseptimum dicendum, quod superbia potest uno modo dici ex eo quod superexcedit regulam rationis; et sic semper superbia est peccatum; et ita communiter accipitur. Alio modo potest dici superbia ex eo quod superexcedit aliquid aliud : et sic potest esse superbia bona, ut Hieronymus dicit (Isaiæ, lxi, super illud : *In gloria eorum superbietis*), sicut cum aliquis vult operari opera consiliorum, quæ superexcedunt communia opera præceptorum. Vel potest dici, quod cum dicitur : *Ponam te in superbiam sæculorum,* accipitur superbia materialiter, id est, dabo tibi magnam excellentiam, de qua homines sæculi superbiunt. Et similiter potest intelligi quod dicitur, *Opes superbæ,* id est de quibus solent homines superbire.

ARTICULUS III. — *Utrum superbia sit in vi irascibili.* (II-II part., qu. clxii, art. 3.)

Tertio quæritur, utrum superbia sit in vi irascibili. Et videtur quod non. Cum enim irascibilis sit quædam pars sensibilis appetitus, oportet quod quilibet motus irascibilis sit quædam passio, quia passiones animæ sunt motus appetitus sensitivi. Sed superbia non videtur consistere in aliqua passione ad irascibilem pertinente, neque in timore, neque in audacia, neque

in spe aut desperatione, neque in ira. Ergo superbia non est in irascibili.

2. Præterea, cum irascibilis sit in parte sensitiva animæ, objectum irascibilis non potest esse nisi aliquod bonum sensibile. Sed superbia quærit excellentiam non solum in bonis sensibilibus, sed etiam in rebus spiritualibus et intelligibilibus, ut Gregorius dicit (in XXXIV Moralium, cap. XVIII, in novis exemplar.). Ergo superbia non potest esse in irascibili sicut in subjecto.

3. Præterea, in dæmonibus non est sensitiva pars animæ, cum sint incorporei. Si ergo superbia esset in irascibili; sequeretur quod superbia non potest esse in dæmonibus, quod patet esse falsum.

4. Præterea, superbia proprie est contemptus Dei. Sed irascibilis non potest attingere ad hoc objectum quod est Deus, cum sit potentia animæ sensitivæ. Ergo superbia non est in irascibili sicut in subjecto.

5. Præterea, Avicenna notificat vim irascibilem per hoc quod movetur ad repellendum nocivum vel corrumpens cum appetitu vincendi. Sed hoc non pertinet ad superbiam; non enim intendit repellere nocivum, sed magis excellere in bono. Ergo superbia non est in irascibili.

6. Præterea, superbia est causa invidiæ. Invidia autem est in concupiscibili, cum sit odium felicitatis alienæ. Ergo superbia non est in irascibili.

7. Præterea, videtur quod non sit in irascibili sed magis in rationali. Gregorius enim (XXIII Moralium, cap. VII, in princ.), assignans quatuor species superbiæ, dicit : *Quatuor quippe sunt species, quibus omnis tumor arrogantium demonstratur; cum bonum aut a semetipsis habere se æstimant, aut si sibi datum desuper credunt, pro suis se hoc accepisse meritis putant, aut certe conjectant se habere quod non habent, aut despectis ceteris singulariter videri appetunt habere quod habent.* Sed omnia ista pertinent ad rationem, scilicet æstimare, putare, credere, enuntiare, et se aliis comparare. Ergo superbia est in ratione.

8. Præterea, Proverb., XI, 2, dicitur : *Ubi humilitas, ibi sapientia.* Sed sapientia est in ratione. Ergo et humilitas ; ergo et superbia, quæ humilitati contrariatur ; contraria enim nata sunt esse in eodem.

9. Præterea, Bernardus dicit (in lib. de XII gradibus Humilitatis, cap. I, circa finem), quod perfectio humilitatis est cognitio veritatis. Sed cognitio veritatis pertinet ad rationem. Ergo humilitas est in ratione ; ergo et superbia.

10. Præterea, Philosophus dicit (in III Ethic., cap. VIII), quod superbus est fictor fortitudinis. Sed fictio pertinet ad rationem ; fingere enim est repræsentare ; quod est rationis

solius, ut dicit Philosophus (in sua Poetria, cap. II). Ergo superbia est in ratione.

11. Præterea, Habacuc, II, super illud : *Quomodo vinum decipit bibentem,* dicit Glossa, quod superbia primum credere altiora de se facit. Sed credere est actus rationis. Ergo primus actus superbiæ est in ratione; ergo ipsa superbia est in ratione.

12. Præterea, Ambrosius dicit super : *Beati immaculati* (serm. VII, aliquantulum a princ.), quod lex Dei sola est quæ vires superbiæ potest repellere. Sed lex Dei est in ratione. Ergo et superbia quæ per eam repellitur.

13. Præterea, Gregorius dicit (XXXI Moralium, cap. XXXI in antiquis libris, in novis vero cap. XVII), quod superbia est regina omnium vitiorum. Sed regere ad rationem pertinet. Ergo superbia est in ratione.

14. Præterea, Hieremiæ, XLIX, super illud : *Superbia tua, et arrogantia tua,* etc., dicit Glossa (interlin.) : *Hæreticum non facit error, sed superbia.* Sed hæresis est in ratione; ergo et superbia.

15. Præterea, Augustinus dicit (in XII de Trin., cap. XII). quod in inferiori ratione est peccatum, inquantum non cohibetur a superiori ratione, vel inquantum etiam superior ratio consentit; et sic videtur quod primum peccatum sit in superiori ratione. Sed superbia est primum peccatum. Ergo superbia est in superiori ratione.

16. Præterea, Augustinus dicit (et habetur in Decretis, XV, quæst. I), quod superbia est motus ad consequendum quod justitia vetat. Sed justitia ad rationem pertinet, quia per eam hominis est alteri debitum reddere. Superbia est ergo in ratione.

17. Præterea, Augustinus dicit (et habetur in Decr. XXII, quæst. IV) : *Vasis iræ nunquam Deus redderet interitum, nisi inveniret in eis spontaneum delictum.* Spontaneum autem dicitur aliquid quod subjacet imperio rationis. Cum ergo maxime reddatur interitus vasis iræ propter superbiam, videtur quod superbia pertineat ad rationem.

18. Præterea, Seneca dicit in quadam epistola (lib. IX, epist. LXVII), quod summum bonum hominis est in rationali. Hoc autem est virtus, quam corrumpit superbia, ut dictum est. Ergo etiam superbia est in ratione, et non in irascibili.

19. Præterea, videtur quod sit in voluntate, et non in irascibili. Quia super illud Matth., III, 15 : *Sic decet nos implere omnem justitiam*, dicit Glossa (ordin.), *id est perfectam humilitatem.* Sed justitia est in voluntate. Ergo et humilitas.

20. Præterea, ad superbiam præcipue videtur pertinere appetitus honoris. Sed appetere honores est voluntatis. Ergo superbia est in voluntate.

21. Præterea, superbire est super ire; et sic videtur quod maxime pertineat ad superiorem potentiam, quæ super alias vadit. Hæc autem est voluntas, quæ movet omnes alias potentias. Ergo superbia videtur ad voluntatem pertinere, et non ad irascibilem.

22. Præterea, videtur quod sit in concupiscibili. Dicitur enim in lib. Sententiarum Prosperi, cap. CCXCII, quod superbia est amor propriæ excellentiæ. Sed amor est in concupiscibili. Ergo et superbia.

23. Præterea, ad superbiam, secundum Augustinum, pertinet appetere læta et fugere tristia. Sed hoc pertinet ad concupiscibilem. Ergo superbia est in concupiscibili.

24. Præterea, ad superbiam pertinet delectari de bono proprio. Sed hoc est concupiscibilis. Ergo superbia videtur esse in concupiscibili, et non in irascibili.

Sed contra est quod Gregorius (in II Moralium, cap. XXXVI, ante med.), ponit contra superbiam donum timoris.

Præterea, Augustinus dicit (in XIV de Civit. Dei, cap. XIII, parum a princ.), quod superbia est appetitus perversæ celsitudinis. Sed arduum est subjectum irascibilis. Ergo superbia est in irascibili.

Præterea, pusillanimitas videtur esse vitium oppositum superbiæ. Pusillanimitas autem est in irascibili, sicut et magnanimitas. Ergo et superbia est in irascibili.

Respondeo dicendum, quod ad hujus quæstionis evidentiam oportet primo considerare, in quo potentia animæ possit esse peccatum vel virtus, ut sic considerari possit, in qua vi animæ sit superbia tamquam in subjecto. Est ergo considerandum quod omnis actus virtutis seu peccati est voluntarius. Sunt autem in nobis duo principia voluntarii actus, scilicet ratio sive intellectus, et appetitus; hæc enim sunt duo moventia, ut dicitur in III de Anima (com. XLIX, et seq.), et præcipue quantum ad actus proprios hominis. Ratio autem, cum sit vis apprehensiva, differt a vi appetitiva in hoc quod operatio rationis et cujuslibet virtutis apprehensivæ perficitur in hoc quod apprehensum est in apprehendente; intellectus enim in actu, est intellectum in actu, et sensus in actu est sensatum in actu. Operatio autem appetitivæ consistit in hoc quod appetens movetur ad rem appetitam. Manifestum est autem quod hoc proprie ad superbiam pertinet quod aliquis inordinate tendat in propriam excellentiam, quasi magnificando seipsum, secundum illud Psalm. IX, 18 : *Judicare pupillo et humili, ut non apponat ultra magnificare se homo super terram.* Unde manifestum est quod superbia ad vim appetitivam pertinet. Sed cum vis appetitiva moveatur quodammodo a vi apprehensiva, inquantum bonum apprehensum movet appetitum, necesse est quod secundum diversam rationem apprehensionis distinguatur vis

appetitiva; eo quod passiva sunt proportionata activis et motivis, et potentiæ distinguuntur secundum objecta. Est autem quædam vis apprehensiva universalium, scilicet intellectus vel ratio; quædam autem vis apprehensiva singularium, scilicet sensus vel phantasia; unde consequenter est duplex appetitiva; una quæ est in parte rationali, quæ vocatur voluntas; alia quæ est in sensitiva, quæ vocatur sensualitas, sive appetitus sensitivus. Appetitus ergo rationalis, qui est voluntas, habet pro propria ratione objecti bonum universale; et ideo non dividitur in plures potentias. Sed appetitus sentitivus non attingit ad universalem rationem boni, sed ad quasdam particulares rationes boni sensibilis vel imaginabilis; unde oportet quod secundum diversas particulares rationes hujusmodi boni, distinguatur appetitus sensitivus; habet enim aliquid rationem (1) appetibilis ex eo quod est delectabile secundum sensum, et secundum hanc (2) rationem boni est objectum concupiscibilis; habet etiam aliquid aliud rationem (3) appetibilis ex hoc quod habet quamdam altitudinem imaginatam ab animali, ut possit repellere (4) omnia nociva, et potestative uti proprio bono. Quod quidem bonum est (5) absque omni delectatione sensus, et interdum cum aliquo dolore sensibili; sicut cum animal pugnat ad vincendum; et secundum hanc rationem boni imaginati accipitur objectum irascibilis. Manifestum est autem quod omne particulare continetur sub universali, sed non convertitur; unde in quodcumque potest ferri irascibilis vel concupiscibilis, potest etiam ferri voluntas, et in multa alia. Sed voluntas fertur in suum objectum absque passione, eo quod non utitur organo corporali; irascibilis autem et concupiscibilis cum passione; et ideo motus omnes qui sunt in irascibili et concupiscibili cum passione, ut amoris, gaudii, spei et hujusmodi, possunt esse in voluntate sine passione. Manifestum est autem ex supradictis quod superbiæ objectum est excellentia sensibilis. Si ergo sola excellentia sensibilis vel imaginabilis ad superbiam pertinet, oportet superbiam solum in irascibili ponere. Sed quia superbia est etiam circa excellentiam intelligibilem, quæ est in spiritualibus bonis (ut Gregorius dicit. XXIV Moralium, cap. XVIII, ante med., in nov. exemp.), et, quod plus est, invenitur etiam in substantiis spiritualibus, in quibus non invenitur appetitus sensitivus; ideo necesse est dicere, quod superbia etiam sit in irascibili inquantum respicit excellentiam sensibilem vel imaginabilem; et sic etiam est in voluntate, prout respicit excellentiam intelligibilem, et secundum quod invenitur in dæmonibus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod superbia est appetitus inordinatus excellentiæ. Sic autem se habet spes ad bonum

(1) *Al.* aliquid rationis. — (2) *Al. deest* hanc. — (3) *Al.* rationis. — (4) *Al.* appetere. — (5) *Al. omittitur* est.

arduum futurum, sicut se habet desiderium ad bonum absolute sumptum. Unde manifestum est quod superbia est principaliter circa spem, quæ est passio irascibilis : nam et præsumptio, quæ est inordinata spes, maxime videtur ad superbiam pertinere.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. art., superbia quæ respicit excellentiam intelligibilem, non est in irascibili, sed in voluntate ; et tamen ex excellentia intelligibili consequitur interdum aliquis effectus imaginatus, respectu cujus potest esse superbia in irascibili ; sicut cum aliquis propter excellentiam scientiæ laudatur, vel aliquem honorem sensibilem habet.

Ad tertium dicendum, quod superbia dæmonum etsi non sit in irascibili, est tamen in voluntate, sicut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod duplex est objectum. Unum quidem quod se habet per modum termini ad quem ; et tale objectum irascibilis non potest esse Deus. Alio modo per modum termini a quo ; et sic illud quod contemnitur, est objectum irascibilis ; et hoc modo nihil prohibet Deum esse objectum irascibilis, inquantum scilicet irascibilis fertur ad proprium objectum, non refrenata per reverentiam Dei.

Ad quintum dicendum, quod vis irascibilis licet sit subjectum multarum passionum, denominatur tamen ab ira tamquam ab ultima ; unde Avicenna notificat vim irascibilem solum secundum passionem iræ et non secundum alias passiones.

Ad sextum dicendum, quod invidia non est in irascibili, sed in concupiscibili ; cum sit tristitia de alieno homo : tristitia autem est in concupiscibili, sicut et delectatio : et ad eamdem etiam vim pertinet odium, sicut et amor. Si tamen invidia esset in irascibili, non propter hoc prohiberetur superbia esse in concupiscibili, quia est causa ejus : nihil enim prohibet unum actum vel passionem alicujus potentiæ esse causam alterius actus vel passionis ejusdem potentiæ : sicut amor est causa desiderii, cum tamen utrumque sit in concupiscibili.

Ad septimum dicendum, quod aliquis actus potest ad aliquod vitium pertinere tripliciter : uno modo directe ; alio modo antecedenter ; et tertio modo consequenter : sicut ad iram directe quidem et essentialiter pertinet quod sit appetitus vindictæ ; antecedenter autem quod tristetur de aliqua injuria illata ; consequenter autem quod delectetur de punitione ejus qui injuriam intulit. Sic ergo ad superbiam pertinet directe quidem et quasi essentialiter immoderatus appetitus excellentiæ ; antecedenter autem quod alicujus æstimet se tantum, cui talis excellentia competat ; consequenter autem ut ex æstimatione et appetitu in verba et facta ostentationis prorumpat. Quorum trium primum pertinet ad irascibilem, alia vero duo ad ratio-

nem. Apprehensio enim rationis præcedit appetitivum motum; et imperium rationis de exteriori executione sequitur ipsum.

Ad octavum dicendum, quod humilitas et sapientia inveniuntur in eodem homine, inquantum humilitas ad sapientiam disponit : quia qui humilis est, subjicit se sapientibus ad dicendum, et non innititur sensui proprio. Non tamen oportet quod sapientia et humilitas sint in eadem parte animæ, quia quod est in inferiori, potest disponere ad id quod est superioris ; sicut bonitas imaginationis disponit ad scientiam.

Ad nonum dicendum, quod cognitio veritatis se habet ad humilitatem antecedenter ; quia dum aliquis veritatem considerat, se ultra suam mensuram non effert.

Ad decimum dicendum, quod fictio se habet ad superbiam consequenter ; ex hoc enim quod aliquis appetit excellentiam, consequitur quod talem exterius se exhibeat ut apud alios aliquo modo excellat.

Ad undecimum dicendum, quod sentire de se altiora dicitur esse primus actus superbiæ, quia antecedit ad appetitum excellentiæ.

Ad duodecimum dicendum, quod ratio, inquantum regit inferiores vires et movet eas, retrahit eas ab inordinatis motibus; unde lex Dei, secundum quod est in ratione, excludit superbiam, non quidem formaliter, sicut nigredo excludit albedinem (sic enim essent in eodem), sed effective, sicut pictor excludit nigredinem. Unde non oportet quod superbia sit in ratione, in qua est lex Dei.

Ad decimumtertium dicendum, quod superbia dicitur esse regina aliorum vitiorum, inquantum imperium suum diffundit ad omnia alia vitia, propter ordinem finis ejus ad fines aliorum vitiorum, non propter hoc quod sit in ratione.

Ad decimumquartum dicendum, quod hæresis per illam auctoritatem probatur esse effectus superbiæ. Nihil autem prohibet id quod est in una vi animæ, habere effectum in alia vi animæ.

Ad decimumquintum dicendum, quod primum peccatum dicitur esse in ratione antecedenter, in appetitu autem essentialiter, inquantum scilicet vis appetitiva tendit in aliquod illicitum, vel ab eo retardatur judicio rationis.

Ad decimumsextum dicendum, quod peccatum est in inferiori vi animæ, ex eo quod a rectitudine rationis recedit ; unde non oportet si justitia aliquo modo ad rationem pertinet, quod propter hoc omne peccatum essentialiter sit in ratione sicut in subjecto.

Ad decimumseptimum dicendum, quod peccatum dicitur esse voluntarium sive spontaneum, non solum quando actus ejus a voluntate elicitur, sed etiam quando est imperatus ab ea, quæ

imperat actus inferiorum virium : unde nihil prohibet aliquod peccatum voluntarium in aliqua inferiori vi animæ esse.

Ad decimumoctavum dicendum, quod Socrates posuit omnes virtutes esse quasdam scientias, ut dicitur in VI Ethic., cap. XIII ; et ideo posuit ipse, et stoici in hoc eum sequentes, omnes virtutes esse in rationali per essentiam. Sed quia per virtutem moralem magis directe perficitur vis appetitiva quam ipsa ratio, ideo melius est dicendum secundum Aristotelem (VII Ethic., cap. X), quod virtutes morales sunt in vi appetitiva, quæ est rationalis per participationem, inquantum movetur per imperium rationis.

Ad decimumnonum dicendum, quod omnis virtus quodammodo est justitia, inquantum per rationem ordinatur ad obediendum legi, ut dicitur in V Ethic., cap. I. Unde licet justitia sit in voluntate, non tamen oportet quod omnes virtutes quæ prædicto modo justitiæ nomen accipiunt, in ratione vel voluntate esse dicantur : quia ratio et voluntas possunt etiam alias vires movere.

Ad vicesimum dicendum, quod appetere honores sensibiles vel imaginabiles, inquantum habent rationem ardui vel excellentis, non solum ad voluntatem, sed etiam ad irascibilem pertinet.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod superbire est super ire excedendo propriam mensuram, quod non solum ad superiorem, sed etiam ad inferiorem pertinere potest.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod omnes passiones irascibilis incipiunt ab amore, qui est passio concupiscibilis ; et terminantur ad delectationem et tristitiam, quæ etiam sunt in concupiscibili. Unde nihil prohibet, si ea quæ pertinent ad concupiscibilem, attribuantur antecedenter vel consequenter superbiæ, in irascibili existenti.

Et per hoc patet solutio ad ea quæ sequuntur.

ARTICULUS IV. — *De Speciebus superbiæ.* (II-II part., quæst. CLXII, art. 4.)

Quarto quæritur de speciebus superbiæ, quas assignat Gregorius (XXIII Moralium, cap. VII, in princ.) dicens : *Quatuor quippe sunt species quibus omnis tumor arrogantium demonstratur, cum bonum aut a semetipsis habere se existimant, aut si sibi datum desuper credunt, pro suis se hoc accepisse meritis putant, aut certe cum jactant se habere quod non habent, aut despectis ceteris singulariter videri appetunt.* Et videtur quod inconvenienter hujusmodi species superbiæ assignentur. Quod enim aliquis existimet bonum se habere non ab alio, sed a semetipso, ad infidelitatem pertinet; cum fides recta hoc habeat, quod Deus omnium bonorum est auctor. Ergo non debet

poni species superbiæ quod aliquis existimet bonum a semetipso se habere, sed magis species erroris vel infidelitatis.

2. Præterea, inter omnia bona quæ in hac vita habentur, potissimum est bonum gratiæ, de quo etiam contingit aliquos superbire. Sed credere quod gratia detur homini ex meritis pertinet ad hæresim Pelagianam. Ergo non debet poni species superbiæ, quod aliquis credat id quod habet, esse sibi datum a Deo pro suis meritis.

3. Præterea, jactare se habere quod non habet, ad mendacium pertinet, quod est vitium distinctum a superbia. Non ergo debet poni species superbiæ.

4. Præterea, velle videri, ad inanem gloriam pertinet, quæ non est superbia, sed filia ejus, ut Gregorius dicit (XXXIV Moralium, cap. XXXI in antiquis, in novis vero cap. XVII). Non ergo debet poni species superbiæ, quod aliquis singulariter velit videri.

5. Præterea, Hieronymus dicit, quod nihil est tam superbum, quam ingratum videri. Ingratitudo autem inter istas quatuor species non numeratur. Ergo videtur quod Gregorius insufficienter enumeret species superbiæ.

6. Præterea, Augustinus dicit (in XIV de Civ. Dei, cap. XIV, in princ.), quod excusare se de peccato commisso, ad superbiam pertinet. Hoc autem inter has species non enumeratur. Ergo insufficienter species superbiæ tanguntur.

7. Præterea, ad superbiam præcipue pertinere videtur quod aliquis præsumptuose tendat ad consequendum aliquid quod est supra se. Hoc autem inter istas quatuor non tangitur. Ergo videtur quod insufficienter species superbiæ tangantur.

In contrarium sufficiat auctoritas Gregorii, quæ posita est in argumento primo.

Respondeo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit (IV cap. de divin. Nomin.), bonum causatur ex una et tota causa, malum autem causatur ex singularibus defectibus; sicut pulchritudo causatur ex hoc quod omnia corporis membra decenter se habent; quorum si unum tantum fuerit indecenter dispositum turpitudinem inducit. Sic ergo pertinet ad virtutem quod appetitus hominis feratur in aliquam excellentiam secundum regulam rationis et suam mensuram. Malum autem superbiæ in hoc consistit quod aliquis in appetendo bonum excellens propriam mensuram excedit. Unde quot modis contingit excedere propriam mensuram in appetitu propriæ excellentiæ, tot sunt species superbiæ. Hoc autem contingit tripliciter. Uno modo quantum ad ipsum bonum excellens quod appetitur; ut cum scilicet appetitus fertur in aliquid quod excedit suam mensuram et secundum hoc est tertia species superbiæ, cum scilicet aliquis jactat se habere quod non habet. Alio modo quantum ad modum adipiscendi, ut scilicet habeat aliquam excellentiam a se

vel suis meritis, quam non potest obtinere nisi per gratiam alterius; et sic sumuntur primæ duæ species; eo quod aliquid esse a nobis dupliciter contingit; vel simpliciter, sicut cum facimus aliquid; vel per quamdam præparationem, sicut cum aliquid meremur. Tertio modo potest aliquid excedere propriam mensuram quantum ad modum habendi, ut scilicet aliquis afficiatur ad habendum aliquid super ceteros, quod competit sibi similiter habere cum ceteris.

Ad primum ergo dicendum, quod æstimatio rationis corrumpitur dupliciter: uno modo in universali, alio modo in particulari propter aliquam passionem. Corruptio ergo rectæ existimationis circa ea quæ pertinent ad fidem vel bonos mores, si sit quidem in universali, pertinet ad peccatum hæresis, non autem si sit in particulari propter passionem; secundum quod *errant omnes qui operantur malum,* ut dicitur Proverb., XIV, 22; sicut si aliquis sentiret in universali, fornicationem non esse peccatum, esset infidelis; non autem infidelis censetur fornicator, qui eligit fornicationem tamquam bonum propter concupiscentiæ passionem. Similiter si quis in universali æstimaret Deum non esse auctorem omnium bonorum, vel bonum gratiæ esse ex meritis, pertineret ad hæresim; non autem si propter amorem inordinatum excellentiæ, quæ incipit in concupiscentiis, corrumpatur in particulari judicium rationis, ut aliquis præsumat de seipso, tamquam bonum aliquid a se possit habere, aut ex meritis propriis; quod pertinet ad superbum.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod jactantia ponitur species superbiæ, non quantum ad ipsum exteriorem actum, qui consequenter se habet ad superbiam, ut supra, art. præced., dictum est, sed quantum ad interiorem affectum, ex quo tali actus exterior procedit; dum scilicet homo præsumit de seipso, ac si haberet quod non habet; et in talem excellentiam animus ejus tendit quæ sibi non competit nisi haberet quod non habet.

Ad quartum dicendum, quod etiam velle singulariter videri, consequenter ad superbiam pertinet: essentialiter autem quarta species superbiæ in hoc consistit quod homo præsumat de se, ac si singulariter omnes excelleret, et ad hujusmodi excellentiam animus ejus afficitur.

Ad quintum dicendum, quod primæ duæ species ad ingratitudinem pertinent. Est enim ingratus qui non recognoscit beneficium sibi gratis collatum, vel qui æstimat se hoc suis meritis obtinuisse.

Ad sextum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit (in V Ethic., cap. I, circa med.), carere malo accipitur in ratione boni; et ideo sicut ad tertiam speciem pertinet quod aliquis jactet se habere quod non habet; ita etiam quod excuset se de peccato quod habet.

Ad septimum dicendum, quod peccatum superbiæ quandoque evidentius apparet per aliqua præcedentia et subsequentia, quam per id in quo essentialiter consistit; et ideo Gregorius species superbiæ assignavit secundum aliquos actus antecedentes vel consequentes; cum tamen omnes species superbiæ in quadam præsumptione animi essentialiter consistant.

QUÆSTIO IX

DE INANI GLORIA

(*In tres articulos divisa.*)

Primo enim quæritur, utrum inanis gloria sit peccatum; 2° utrum inanis gloria sit peccatum mortale; 3° utrum filiæ inanis gloriæ convenienter assignentur.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum inanis gloria sit peccatum.* (II-II part., quæst. cxxxii, art. 1.)

Quæstio est de inani gloria. Et primo quæritur, utrum inanis gloria sit peccatum. Et videtur quod non. Consistit enim inanis gloria in eo quod aliquis velit bona sua aliis apparere. Sed hoc non est peccatum, sed laudabile; dicitur enim Matth., v, 16: *Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona.* Ergo inanis gloria non est peccatum.

2. Præterea, appetitus inanis gloriæ in hoc consistit quod aliquis quærit bona sua ab hominibus laudari. Sed hoc nobis ab Apostolo mandatur, Rom., xii, 17: *Providentes bona non solum coram Deo; sed etiam coram omnibus hominibus.* Ergo inanis gloria non est peccatum.

3. Præterea, omne peccatum consistit in deordinatione appetitus naturalis. Sed per inanem gloriam non appetitur aliquid quod non sit naturaliter appetibile; est enim naturaliter appetibile quod homo veritatem cognoscat, et quod ipse cognoscatur. Ergo inanis gloria non est peccatum.

4. Præterea, Ephes., v, 1, dicitur: *Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi.* Sed in hoc quod homo quærit gloriam, fit imitator Dei, qui suam gloriam quærit. Ergo videtur quod appetere gloriam non sit peccatum.

5. Præterea, appetere illud quod homini rependitur pro præmio, non est peccatum. Sed gloria repromittitur homini pro præmio; dicitur enim Job, xxii, 29: *Qui humiliatus fuerit erit in gloria;* et Proverb., iii, 35: *Gloriam sapientes possidebunt.* Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

6. Præterea, illud quod est provocativum ad opera virtutum, non videtur esse peccatum. Sed hujusmodi est appetitus

gloriæ; dicit enim Tullius (in I Tusculanarum quæstionum, non procul a princ.) : *Omnes ad studia accenduntur gloria.* Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

7. Præterea, illud quod appetitur æqualiter a bonis et malis, non videtur esse peccatum. Sed Sallustius dicit (in Catilinario, cap. cujus initium est *Urbem Romam*, a med.) : *Gloriam et honorem et imperium bonus et ignavus æque sibi exoptant.* Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

8. Præterea, Augustinus dicit, quod inanis gloria est judicium hominum bene de aliquo opinantium. Sed hoc appetere non est peccatum; quia, sicut ipse dicit, crudelis est qui famam suam negligit. Ergo inanis gloria non est peccatum.

9. Præterea, illud quod est objectum cupiditatis, non est peccatum, quamvis ipsa cupiditas peccatum sit, ut patet de pecunia. et de pecuniæ cupiditate. Sed inanis gloria est objectum cupiditatis, ut patet per illud quod dicitur, Galat., v, 26 : *Non efficiamur inanis gloriæ cupidi.* Ergo inanis gloria non est peccatum.

10. Præterea, peccatum virtuti opponitur circa eamdem materiam. Sed inanis gloria non opponitur veræ gloriæ; possunt enim in eodem esse, ut videtur. Ergo inanis gloria non est peccatum.

Sed contra est quod illud quod impedit hominem a fide, per quam acceditur ad Deum, est peccatum. Hujusmodi autem est appetitus humanæ gloriæ; dicitur enim Joan., v, 44 : *Quomodo potestis credere qui gloriam quæ est ad invicem accipitis, et gloriam quæ a solo Deo est non quæritis?* Ergo inanis gloria est peccatum.

Respondeo dicendum, quod ad hujus quæstionis evidentiam oportet primo videre quid sit gloria; et secundo quid sit vana gloria; et sic tertio inspici poterit, quomodo inanis gloria sit peccatum. Est ergo sciendum, quod, sicut Augustinus dicit super Joannem (tract. c, non procul a princ.), gloria claritatem quamdam importat; unde glorificari et clarificari pro eodem in Evangelio sumuntur. Claritas autem importat evidentiam quamdam, secundum quam aliquid fit conspicuum et manifestum in suo splendore; et ideo gloria importat quamdam manifestationem alicujus in bono. Si autem manifestatur malum alicujus, jam non dicitur gloria, sed magis ignominia; et propter hoc Ambrosius dicit super epistolam ad Rom., quod gloria est clara cum laude notitia (id habet Augustinus lib. LXXXIII Qq., quæst. XXXI, circa finem). Consideratur autem gloria secundum triplicem statum. Nam secundum maximum sui statum gloria consistit in hoc quod bonum alicujus multitudini manifestatur; hoc enim clarum esse dicimus quod ab omnibus vel a multis perspicue videri potest. Unde Tullius dicit (lib. II de Inventione, in fol. III, ante fin.), quod gloria est frequens fama cum laude. Et Titus

Livius introducit Fabium dicentem : *Neque tempus gloriandi mihi apud unum est.* Sed tamen secundo modo gloria dicitur secundum aliquem sui statum, prout bonum unius vel paucis vel uni soli manifestatur. Tertio modo etiam gloria dicitur secundum quod bonum alicujus consistit in consideratione sui ipsius, scilicet quod aliquis considerat bonum suum sub ratione cujusdam claritatis, ut manifestandum et admirandum multis ; et secundum hoc aliquis dicitur gloriari, cum aliquis appetit vel etiam delectatur circa manifestationem sui boni vel ad multitudinem vel ad aliquos paucos, sive ad unum, vel ad seipsum tantum. Sed ut sciatur quid sit vana gloria vel inaniter gloriari, sciendum est, quod vanum tripliciter accipi consuevit. Quandoque enim accipitur vanum pro eo quod non habet subsistentiam, secundum quod res falsæ dicuntur vanæ ; unde dicitur in Psal. IV, 3 : *Ut quid diligitis vanitatem, et quæritis mendacium?* Quandoque vero accipitur vanum pro eo quod non habet soliditatem vel firmitatem, secundum quod dicitur Eccl., I, 2 : *Vanitas vanitatum et omnia vanitas;* quod dicitur propter mutabilitatem rerum. Quandoque vero dicitur vanum quando aliquid non consequitur finem debitum ; sicut dicitur aliquis in vanum medicinam sumpsisse qui non est consecutus sanitatem ; unde dicitur Isai., XLIX, 4 : *In vanum laboravi, sine causa et vane consumpsi fortitudinem meam.* Secundum hoc ergo tripliciter potest dici gloria vana. Primo quidem quando aliquis gloriatur falso, puta de bono quod non habet ; unde dicitur I ad Corinth., IV, 7 : *Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quare gloriaris, quasi non acceperis?* Secundo dicitur gloria vana, quando aliquis gloriatur de aliquo bono quod de facili transit, secundum illud Isaiæ, XL, 6 : *Omnis caro fenum, et omnis gloria ejus sicut flos feni.* Tertio modo dicitur gloria vana quando gloria hominis non ordinatur ad debitum finem. Est enim homini naturale quod appetat cognitionem veritatis, quia per hoc perficitur ejus intellectus : sed quod aliquis appetat bonum suum ab aliquo cognosci, non est appetitus perfectionis ; unde habet quamdam vanitatem, prout hoc non est utile ad aliquem finem. Potest autem laudabiliter ordinari ad tria. Primo quidem ad gloriam Dei ; per hoc enim quod bonum alicujus manifestatur, glorificatur Deus, cujus est principaliter illud bonum, sicut primi actoris ; unde dicitur Matth., V, 16 : *Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum qui in cœlis est.* Secundo est utile ad proximorum salutem qui bonum alicujus cognoscentes ædificantur ad imitandum, secundum illud ad Rom., XV, 2 : *Unusquisque proximo suo placeat in bonum ad ædificationem.* Tertio modo ordinari potest ad utilitatem ipsius hominis, qui dum considerat bona sua ab aliis laudari, de his gratias agit, et firmius in eis persistit ; unde Apostolus

frequenter fidelibus Christi commemorat ipsorum bona, ut firmius in eis persistant. Si quis ergo appetat manifestationem suorum bonorum, vel etiam in hujusmodi manifestatione delectetur non propter aliquod trium prædictorum, erit gloria vana. Manifestum est autem quod secundum quemlibet horum modorum vana gloria importat quamdam inordinationem appetitus quæ facit rationem peccati. Unde vana gloria, quocumque modo sumatur, est peccatum; sed tamen tertio modo sumpta communior est; sic enim potest aliquis inaniter gloriari tam de habitis quam de non habitis, et tam de spiritualibus bonis quam etiam de temporalibus.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus ibi mandat quod bona nostra faciamus aliis innotescere propter gloriam Dei; unde subditur : *Ut videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum qui in cœlis est*. Hoc autem non est inanis gloriæ.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus mandat ut bona coram hominibus provideamus propter eorum utilitatem; unde subdit : *Si fieri potest quod ex vobis est, cum omnibus hominibus pacem habentes,* quæ etiam intentio vanitatem gloriæ excludit.

Ad tertium dicendum, quod unumquodque perfectum naturaliter communicat se aliis secundum quod possibile est; et hoc competit unicuique rei ex imitatione primi perfecti, scilicet Dei, qui bonitatem suam communicat omnibus. Bonum autem alicujus communicatur aliis et quantum ad esse et quantum ad cognitionem; unde ad naturalem appetitum pertinere videtur quod aliquis bonum suum innotescere velit. Si igitur hoc referatur ad debitum finem, erit virtutis; si autem non, erit vanitatis.

Ad quartum dicendum, quod cognoscere divinam bonitatem, est ultimus finis rationalis creaturæ, in hoc enim beatitudo consistit : unde gloria Dei non est ad aliquid aliud referenda; sed proprium ipsius Dei est ut gloria ejus propter seipsam quæratur. Nullius autem creaturæ bonum sua cognitione facit creaturam rationalem beatam; unde nulla creaturæ gloria est propter ipsam quærenda, sed propter aliud.

Ad quintum dicendum, quod pro præmio promittitur gloria non vana, sed vera, quæ in cognitione Dei consistit, et talis gloria nunquam est peccatum.

Ad sextum dicendum, quod plures hominum ad bona spiritualia propter aliqua bona temporalia incitantur; non tamen propter hoc inordinata cupiditas bonorum temporalium vitio caret; ita etiam etsi plurimi propter gloriam virtutis opera faciant, non tamen propter hoc inordinatus appetitus gloriæ vitio caret; quia virtutis opera non sunt propter gloriam facienda, sed magis propter bonum virtutis, vel potius propter Deum.

Ad septimum dicendum, quod sicut Sallustius ibi suddit, *boni nituntur ad gloriam vera via*, idest per virtutem. Hoc autem non est inaniter appetere gloriam, sed ad eam inordinate conari.

Ad octavum dicendum, quod judicium bene opinantium de aliquo, ita ad inanem gloriam pertinet dum absque utilitate appetitur.

Ad nonum dicendum, quod gloria, secundum quod est in his qui cognoscunt bonum nostrum, est objectum cupiditatis; et sic non est peccatum; potest enim et bene et male desiderari. Alio modo secundum quod est in appetitu ipso; et sic habet vanitatem et rationem peccati.

Ad decimum dicendum, quod vera gloria et inanis gloria possunt esse in eodem, sed non secundum idem.

ARTICULUS II. — *Utrum inanis gloria sit peccatum mortale.*
(II–II part., quæst. cxxxii, art. 3.)

Secundo quæritur, utrum inanis gloria sit peccatum mortale. Et videtur quod sic. Nihil enim excludit æternam mercedem nisi peccatum mortale. Sed inanis gloria excludit mercedem æternam; dicitur enim Matth., vi, 1 : *Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis; alioquin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum qui in cœlis est.* Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

2. Præterea, Chrysostomus, ibidem (sive alius Auctor, hom. xiii, in Matth. in opere imperf., inter princip. et med.), dicit de inani gloria, quod occulte ingreditur, et omnia quæ intus sunt, miserabiliter aufert. Sed nihil aufert interiora et spiritualia bona nisi peccatum mortale. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

3. Præterea, Job, xxxi, 26, dicitur : *Si vidi solem cum fulgeret, et lunam incedentem clare; et lætatum est in abscondito cor meum, et osculatus sum manum meam ore meo; quæ est iniquitas maxima;* quod Gregorius exponit (XXII Moralium, cap. vii et viii), de inani gloria. Ergo inanis gloria est maximum et mortale peccatum.

4. Præterea, Hieronymus dicit (lib. de XLII Mansionibus, mansione xli, in fin.), quod nihil est tam periculosum quantum gloriæ cupiditas et jactantiæ vitium, et animus de conscientia virtutum tumens. Sed illud quod est maxime periculosum, videtur esse mortale. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

5. Præterea, omne vitium capitale est peccatum mortale. Sed inanis gloria est vitium capitale. Ergo inanis gloria est mortale peccatum.

6. Præterea, quicumque surripit quod est Dei proprium, mortaliter peccat, multo magis quam qui furatur rem proximi. Sed quicumque appetit inanem gloriam, usurpat sibi illud quod

est proprium Dei; dicitur enim Isa., XLII, 8 : *Gloriam meam alteri non dabo;* et I ad Timoth., I, 17 : *Soli Deo honor et gloria.* Ergo videtur quod inanis gloria sit peccatum mortale.

7. Præterea, peccatum idololatriæ esse videtur, ut gloriam Dei quis creaturæ attribuat, secundum illud Rom., I, 23 : *Mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis.* Sed ille qui appetit gloriam videtur sibi optare quod Dei est; gloria enim proprie debetur Deo, ut supra dictum est. Ergo inanis gloria est peccatum idololatriæ; et sic sequitur quod sit peccatum mortale.

8. Præterea, Augustinus dicit (V de Civitate Dei, cap. XIX, non procul a princ.), quod contemnere gloriam magnæ virtutis est. Sed magno bono contrariatur magnum malum. Ergo appetere gloriam est magnum peccatum.

9. Præterea, inanis gloria quærit hominibus placere; quia, secundum Philosophum, *gloria est quæ nullo consentiente non festinaret ad esse.* Sed quærere placere hominibus est peccatum mortale; quia excludit a servitio Christi, secundum illud Galat., I, 10 : *Si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem.* Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

10. Præterea, sicut forma dat speciem in rebus naturalibus, ita objectum in moralibus. Sed ea quæ communicant in una forma naturali, non differunt specie. Ergo in moralibus ea quæ communicant in uno objecto, non differunt specie. Veniale autem et mortale differunt specie. Cum ergo inanis gloria non habeat nisi unum objectum, videtur quod non possit esse quod aliqua inanis gloria sit peccatum mortale, et aliqua peccatum veniale. Sed manifestum est, quod aliqua inanis gloria est peccatum mortale. Ergo omnis inanis gloria est peccatum mortale.

Sed contra est quod Matth., X, super illud, *Excutite pulverem de pedibus vestris*, dicit Glossa (ordinaria ibi) : *Pulvis est levitas terrenæ cogitationis a qua nec summi doctores possunt esse immunes dum intendunt curis subditorum.* Sed illud quod etiam summi doctores vitare non possunt, est peccatum veniale. Ergo levitas terrenæ cogitationis, quæ maxime ad inanem gloriam pertinet, est peccatum veniale.

Præterea, Chrysostomus dicit super Matth. (alius Auctor, loco citato in arg. 2), quod cum cetera vitia locum habeant in servis diaboli, inanis gloria locum habet etiam in servis Christi. Sed nullum peccatum mortale locum habet in servis Christi. Ergo inanis gloria non est peccatum mortale.

Præterea, peccatum oris et operis gravius est quam peccatum cordis. Sed non omnis vanitas in factis vel verbis est peccatum mortale. Ergo nullo modo dicendum est, quod omnis vana gloria, quæ consistit in corde, sit peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod hujus quæstionis veritas ex

præcedenti quæstione manifestari potest. Dictum est enim, quod vana gloria dicitur cum aliquis gloriatur aut de falso, aut de re temporali, aut cum aliquis gloriam suam non refert in debitum finem. Quantum ergo ad duo manifestum est quod non omnis inanis gloria est peccatum mortale; nullus enim diceret, eum peccare mortaliter qui gloriatur de cantu, æstimans se bene cantare cum male cantet; nec eum qui gloriatur, quod habeat equum bene currentem. Sed circa tertium modum vanæ gloriæ videtur esse dubitatio major : nam cum vanum sit quod non refertur ad debitum finem, videtur gloria hominis vel non esse vana, si referatur in Deum : vel esse peccatum mortale, si non referatur in Deum, sed in ea finis intentionis ponatur : jam enim aliquis creatura frueretur : quod non fit sine peccato mortali. Et ideo considerandum est, quod si aliquis actus non referatur in Deum sicut in finem, potest dupliciter contingere. Uno modo ex parte actus, scilicet eo quod ipse actus non est ordinatus in finem; et sic nullus actus inordinatus est referibilis in finem ultimum, sive sit peccatum mortale sive veniale; actus enim inordinatus non est conveniens medium quo perveniatur ad finem bonum, sicut nec propositio falsa est conveniens medium quo perveniatur ad scientiam veram. Alio modo contingit ex parte ipsius agentis, cujus scilicet mens non ordinatur actu vel habitu in debitum finem; ex hoc enim sequitur quod actus a tali mente procedens ordinetur in aliquid aliud sicut in ultimum finem; et tunc semper actus humanus qui non refertur in Deum sicut in finem, est peccatum mortale. Dico autem mentem hominis non ordinari in Deum, actu vel habitu : quia contingit quandoque quod homo actu non ordinet aliquem actum in Deum, cum tamen actus ille de se non contineat aliquam inordinationem, ratione cujus non sit in Deum referibilis; et tamen quia mens hominis est habitualiter relata in Deum sicut in finem, actus ille non solum non est peccatum, sed etiam est actus meritorius. Sic ergo dicendum est, quod si gloria dicatur vana ex hoc quod non refertur in Deum sicut in finem, propter hoc quod mens hominis de aliquo gloriantis non sit conversa in Deum actu vel habitu; tunc semper inanis gloria est peccatum mortale; sequitur enim quod homo glorietur de aliquo bono creato, non relato actu vel habitu in Deum sicut in finem. Si vero gloria dicatur vana ex hoc quod non refertur in Deum sicut in finem ex parte ipsius actus, quia scilicet non est referibilis in finem, propter hoc quod est inordinatus; sic non semper vana gloria est peccatum mortale; quia quælibet inordinatio gloriæ facit gloriam non ordinabilem in Deum; puta, cum aliquis gloriatur de eo de quo non debet gloriari, vel ultra quam debet, vel prætermissa alia circumstantia debita : cum tamen non sequatur peccatum mortale ex hoc quod quælibet debita circumstantia prætermittitur, sed solum quando actus

inordinatus est contra legem Dei. Sic ergo dicendum est quod non semper peccatum inanis gloriæ est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur quando homo opera justitiæ refert ad humanam gloriam sicut ad ultimum finem; tunc enim vana gloria est peccatum mortale, et totaliter excludit a mercede æterna. Potest tamen dici, quod inanis gloria, etiam quando est peccatum veniale, excludit a mercede æterna, non quidem simpliciter, sed ratione alicujus actus determinati; inquantum scilicet facit quod ille actus qui ex inani gloria procedit, non sit remunerabilis mercede æterna, sicut et veniale peccatum non est remunerabile mercede æterna; non tamen inanis gloria quæ est veniale peccatum, excludit hominem simpliciter a mercede vitæ æternæ.

Ad secundum dicendum, quod dupliciter inanis gloria interiora hominis aufert. Uno modo quantum ad actus interiorum virtutum : non enim meretur præmium vitæ æternæ, si eos propter inanem gloriam faciat, etiamsi inanis gloria sit peccatum veniale. Alio modo quantum ad ipsos interiores habitus, prout scilicet privat hominem interioribus virtutibus. Sed hoc non facit inanis gloria nisi secundum quod est mortale peccatum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de inani gloria secundum quod homo de bonis suis gloriatur in seipso, nullo modo ea referendo in Deum vel actu vel habitu, prout est peccatum mortale.

Ad quartum dicendum, quod illud dicitur esse periculosum quod de facili inducit aliquem ad pereundum. Inanis autem gloria inducit de facili ad pereundum, inquantum facit ipsum de seipso confidere : unde dicitur esse periculosissimum peccatum, non tam propter gravitatem sui, quam propter hoc quod est dispositio ad gravius peccandum.

Ad quintum dicendum, quod non est æstimandum quod omnia peccata quæ dicuntur capitalia, sint ex genere suo peccata mortalia; alioquin sequeretur quod omne peccatum gulæ et iræ esset peccatum mortale; quod patet esse falsum. Unde neque oportet quod omnis inanis gloria sit peccatum mortale, licet inanis gloria sit vitium capitale. Sed quia vitium capitale dicitur ex quo alia peccata oriuntur sive sint venialia sive mortalia; dici potest quod omne peccatum quod est capitale respectu aliorum peccatorum mortalium, est mortale peccatum : si tamen capitale peccatum accipiatur secundum quod unum peccatum oritur ex alio, quasi ordinatum in finem illius. Manifestum enim est quod quicumque intantum afficitur aliquo peccato, ut ad finem illius consequendum peccare velit mortaliter, etiam in primo peccato mortaliter peccat; sicut si aliquis intantum afficitur ad delectationem gustus, quod propter hoc velit mortaliter peccare, ipsa etiam gula erit ei peccatum mor-

tale : et sic etiam inanis gloria peccatum mortale est, quando aliquis propter inanem gloriam aliud peccatum mortale committit.

Ad sextum dicendum, quod sicut in regno aliter debetur honor et gloria regi, aliter duci vel militi; ita etiam in universitate rerum aliqua gloria et honor soli Deo debetur; quam cum aliquis sibi usurpare vellet, attribueret sibi quod est Dei : sicut etiam si miles in aliquo regno appeteret gloriam quæ regi debetur, ex hoc ipso sibi regiam dignitatem exoptaret. Non autem omnes qui inaniter gloriam concupiscunt, appetunt honorem et gloriam debitam soli Deo, sed quæ debetur homini propter aliquam excellentiam. In hoc tamen contra Deum peccant quandoque quod non referunt hujusmodi gloriam ad debitum finem, et sic, licet non usurpent sibi gloriam Dei secundum substantiam, usurpant tamen gloriam Dei quantum ad modum habendi; soli enim Deo competit ut ejus gloria in alium finem non referatur.

Ad septimum dicendum, quod quicumque usurparet sibi divinitatis gloriam et honorem, esset vere idololatra, sicut multi tyranni fecisse leguntur; non autem omnes qui inaniter gloriantur, usurpant hoc modo divinam gloriam; unde non omnes sunt idololatræ.

Ad octavum dicendum, quod vitare minora peccata est abundantioris virtutis, ut patet per id quod Dominus dicit Matth., v, abundantiorem justitiam esse quæ vitat non solum homicidium sed etiam iram, quam sit justitia veteris legis, quæ prohibet homicidium. Unde per hoc quod contemnere inanem gloriam est magnæ virtutis, non potest concludi quod inanis gloria sit grave peccatum.

Ad nonum dicendum, quod placere hominibus, potest et bene et male desiderari. Si quis enim velit hominibus placere ut eos in bono ædificare possit, hoc est virtuosum et laudabile; unde et Apostolus dicit, Rom., xv, 2 : *Unusquisque proximo suo placeat in bonum ad ædificationem..... sicut ego per omnia omnibus placeo,* I ad Corinth., x, 33. Velle autem placere hominibus propter solam gloriam mundanam, est peccatum inanis gloriæ, quandoque quidem mortale, cum scilicet aliquis finem in favore humano constituit, diligens humanum favorem plus quam observantiam mandatorum Dei, et secundum hoc excludit a Dei servitio; quandoque vero est peccatum veniale. quando aliquis inordinate favore hominum delectatur, non tamen contra Deum, sed sub Deo.

Ad decimum dicendum, quod in moralibus objectum constituit speciem, non secundum id quod est materiale in ipso, sed secundum formalem rationem objecti. Differt autem objectum inanis gloriæ prout est veniale et mortale peccatum, secundum rationem formalem objecti, id est secundum diffe-

rentiam finis et ejus quod est ad finem, nam peccatum mortale est quando finis in humana gloria constituitur; veniale autem quando non constituitur in ea finis.

ARTICULUS III. — *Quæritur de filiabus inanis gloriæ, quæ sunt inobedientia, etc.* (II-II part., quæst. CLXXXII, art. 5.)

Tertio quæritur de filiabus inanis gloriæ, quæ sunt inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, novitatum præsumptio. Et videtur quod inconvenienter assignentur. Hæc enim omnia videntur ad superbiam pertinere, cujus filia est et ipsa inanis gloria. Ergo hujusmodi vitia non debent poni filiæ inanis gloriæ, sed simul cum inani gloria debent poni filiæ superbiæ.

2. Præterea, generale peccatum non debet derivari ex alio peccato. Sed inobedientia est generale peccatum; dicit enim Ambrosius (in lib. de Parad., cap. VIII, par. ant. med.), quod peccatum est *transgressio legis et cœlestium inobedientia mandatorum*. Ergo inobedientia non debet poni filia inanis gloriæ.

3. Item, jactantia est tertia species superbiæ, ut ex supradictis patet. Si ergo jactantia sit filia inanis gloriæ, sequetur quod superbia sit filia inanis gloriæ; quod patet esse falsum, cum superbia sit mater omnium peccatorum, ut Gregorius dicit XXXI Moralium (cap. XXXI in antiquis exempl., in novis autem cap. XVII).

5. Præterea, contentiones et discordiæ videntur ex ira maxime provenire. Sed ira est capitale vitium contra inanem gloriam distinctum. Ergo discordia et contentio non debent poni filiæ inanis gloriæ.

Sed in contrarium est auctoritas Gregorii, qui XXXI Moral. (ubi sup.), has filias inanis gloriæ assignat.

Respondeo dicendum, quod secundum eamdem rationem aliquod vitium dicitur esse caput et mater, inquantum scilicet alia vitia ex se oriuntur, ordinata ad finem ejus; hoc enim competit et rationi capitis, secundum quod caput habet vim regitivam respectu eorum quæ sunt sub capite (omnis autem regiminis ratio a fine sumitur); competit etiam rationi matris; nam mater est quæ in seipsa concipit; unde illud vitium dicitur esse aliorum mater quod procedit ex conceptione proprii finis. Sic ergo cum proprius finis inanis gloriæ sit manifestatio propriæ excellentiæ, filiæ inanis gloriæ dicentur illa vitia per quæ homo ad manifestationem propriæ excellentiæ tendit. Propriam autem excellentiam homo potest manifestare dupliciter: uno modo directe, et alio modo indirecte. Directe quidem aut per verba, et sic est *jactantia;* aut per facta vera quæ habent aliquam admirationem, et sic est *præsumptio novitatum* (ea enim quæ de novo fiunt, solent magis in admiratione

hominum esse), aut per facta ficta, et sic est *hypocrisis*. Indirecte autem aliquis suam excellentiam manifestat per hoc quod nititur ostendere se non esse ab alio minoratum; et hoc quantum ad quatuor. Primo quidem quantum ad intellectum; et sic est *pertinacia*, per quam homo innititur suæ sententiæ; nolens credere sententiæ saniori. Secundo quantum ad voluntatem; et sic est *discordia*, dum non concordat homo propriam voluntatem voluntati meliorum. Tertio quantum ad verbum; et sic est *contentio*, dum aliquis non vult verbis ab alio superari. Quarto quantum ad factum, dum aliquis non vult facta sua præcepto superioris subjicere; et sic est *inobedientia*.

Ad primum ergo dicendum, quod superbia, sicut supra, in corp. art., dictum est, ponitur generaliter mater omnium vitiorum; et sub ipsa ponuntur septem vitia capitalia, inter quæ inanis gloria est maxime ei affinis; quia excellentiam quam superbia appetit, inanis gloria manifestare intendit, et ex ipsa manifestatione quamdam excellentiam quærit; et ideo per consequens omnes filiæ inanis gloriæ, affinitatem cum superbia habent.

Ad secundum dicendum, quod inobedientia ponitur filia inanis gloriæ, prout est speciale peccatum; sic enim nihil aliud est inobedientia quam contemptus præcepti. Inobedientia vero secundum quod est peccatum generale, significat absolutum recessum a mandatis Dei; quod quandoque fit non ex contemptu, sed ex infirmitate, vel ignorantia, ut Augustinus dicit (in libro de Natura et Gratia, cap. XXIX).

Ad tertium dicendum, quod jactantia ponitur esse species superbiæ quantum ad interiorem affectum, quo aliquis excellentiam appetit ultra suam mensuram, ut supra, quæst. præced., art. 4, dictum est; sed quantum ad actum exteriorem, quo aliquis manifestat excellentiam suam verbis, pertinet ad inanem gloriam.

Ad quartum dicendum, quod ex ira nunquam causatur contentio et discordia nisi cum adjunctione inanis gloriæ, dum aliquis non vult videri minor in hoc quod voluntatem suam ad alterius voluntatem reducat, vel quod verba sua minus valida quam verba alterius videantur.

QUÆSTIO X

DE INVIDIA

(*In tres articulos divisa.*)

Primo enim quæritur, utrum invidia sit peccatum; 2° utrum invidia sit peccatum mortale; 3° utrum invidia sit vitium capitale.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum invidia sit peccatum.*

Quæstio est de invidia. Et primo quæritur, utrum invidia sit peccatum. Et videtur quod non. Quia, ut Philosophus dicit (in II Ethic., cap. v, in med.), passionibus non laudamur nec vituperamur. Sed invidia est passio; dicit enim Damascenus (in II lib., cap. xiv, in fine), quod invidia est tristitia de alienis bonis. Ergo propter invidiam nullus vituperatur. Sed propter omne peccatum aliquis vituperabilis redditur. Ergo invidia non est peccatum.

2. Præterea, quod non est voluntarium, non est peccatum, ut Augustinus dicit (lib. III de lib. Arb., cap. xviii, et de vera religione, cap. xiv). Sed invidia, cum sit tristitia, non est aliquid voluntarium; ut enim Augustinus dicit (XIV de Civit. Dei, cap. vi), *Tristitia est de his quæ nobis nolentibus acciderunt.* Ergo invidia non est peccatum.

3. Præterea, cum malo contrarietur bonum, bonum non movet ad peccatum quod est malum, sicut nec aliquod contrarium movet ad suum contrarium. Sed motivum invidiæ est bonum; dicit enim Remigius, quod invidia est dolor de alieno bono. Ergo, etc.

4. Præterea, Augustinus dicit (XIV de Civit. Dei, cap. xiii), quod in omni peccato est immediata conversio ad bonum commutabile. Sed invidia non est conversio ad aliquod bonum commutabile, sed magis aversio ab eo, cum sit tristitia de alieno bono. Ergo invidia non est peccatum.

5. Præterea, Augustinus dicit in lib. de libero Arbitrio (I, cap. iii, circa finem), quod omne peccatum est ex libidine. Sed invidia cum sit cum tristitia, non procedit ex libidine, quæ est appetitus delectationis. Ergo invidia non est peccatum.

6. Præterea, id quod est impossibile esse non potest esse peccatum. Sed impossibile est aliquem invidere, ut videtur; quia cum bonum sit quod omnia appetunt, nullus potest dolere de bono, quod est invidere. Ergo invidia non potest esse peccatum.

7. Præterea, omne peccatum in aliquo actu consistit. Sed invidia, cum sit tristitia, diminuit actionem, quæ per delectationem perficitur. Ergo invidia diminuit peccatum; ergo non est peccatum.

8. Præterea, actus morales dicuntur boni vel mali secundum formalem rationem objecti. Sed objectum invidiæ est bonum, ut dictum est; quia est dolor de alieno bono. Ergo actus invidiæ est bonus; non est ergo peccatum.

9. Præterea, malum pœnale dividitur contra malum culpæ, ut patet per Augustinum (in I lib. de libero Arbitrio, in princ.). Sed invidia est quoddam malum pœnale, ut dicit Isidorus in lib.

de summo Bono (III, cap. xxv), quod *livor*, idest invidia, *suum punit auctorem*. Ergo invidia non est culpa.

10. Præterea, Augustinus dicit (XIV de Civ. Dei), quod omne peccatum est amor improbus ; sed invidia non est amor improbus ; quia amor facit gaudere de bonis amici, et tristari de malis. Ergo invidia non est peccatum.

11. Præterea, gravius esse videtur invidere alicui circa bona spiritualia quam circa bona corporalia. Sed invidia circa bona spiritualia non est peccatum ; dicit enim Hieronymus ad Lætam de instructione filiæ (ante medium epist.) : *Habeat socias, cum quibus addiscat, quibus invideat, quarum laudibus moveatur.* Ergo invidia non est peccatum.

Sed contra, extrema in moralibus sunt vitiosa. Sed invidia est quoddam extremum, ut patet in II Ethic. (cap. vi, a med.). Ergo invidia est peccatum.

Respondeo dicendum, quod invidia ex suo genere est peccatum. Cum enim actus moralis ex suo objecto speciem habeat, vel in genere collocetur ; ex hoc potest cognosci aliquem actum moralem esse malum ex suo genere, si actus ipse non referatur convenienter ad suam materiam vel objectum. Est autem considerandum, quod appetitivæ virtutis est objectum bonum et malum ; sicut objecta intellectus sunt verum et falsum. Omnes autem actus appetitivæ virtutis ad duo communia reducuntur, scilicet ad prosecutionem et fugam ; sicut et actus intellectivæ virtutis referuntur ad affirmationem et negationem ; ut hoc sit prosecutio in appetitu quod affirmatio in intellectu, et hoc sit fuga in appetitu quod negatio in intellectu, ut Philosophus dicit in VI Ethic. (cap. ii, circa princ.). Bonum autem habet rationem attractivi, cum bonum sit quod omnia appetunt, ut dicitur in I Ethic., in princ. ; et e contrario malum habet rationem repulsivi, quia malum est præter voluntatem et appetitum, ut Dionysius dicit in iv cap. de divin. Nomin.). Sic ergo omnis actus appetitivæ virtutis ad prosecutionem pertinens, cujus objectum est malum, est actus non conveniens suæ materiæ vel objecto ; et ideo omnes hujusmodi actus ex genere suo sunt mali, sicut amare malum, et gaudere de malo ; sicut etiam est vitium intellectus affirmare falsum ; et similiter etiam omnis actus ad fugam pertinens cujus objectum est bonum, est non conveniens suæ materiæ vel objecto ; et ideo omnis talis actus ex suo genere est peccatum ; sicut odire bonum et abominari bonum et de ipso tristari ; quia etiam in intellectu vitium est negare verum. Non tamen sufficit ad hoc quod actus sit bonus, quod importet prosecutionem boni vel fugam mali (nisi sit prosecutio boni convenientis, et fuga mali quod ei opponitur) ; quia plura requiruntur ad bonum, quod perficitur ex tota et integra causa, quam ad malum, quod relinquitur ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit (v cap. de divin. Nomin.) ;

invidia autem importat tristitiam ex bono ; unde patet quod ex suo genere est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod cum passio sit motus appetitus sensitivi, ut Damascenus dicit (in II lib., cap. xxii), passio secundum se considerata non potest esse virtus vel vitium sive aliquod laudabile vel vituperabile ; quia ista pertinent ad rationem : sed secundum quod appetitus sensitivus est aliqualiter rationis, inquantum potest obedire rationi, secundum hoc etiam et ipsæ passiones possunt esse laudabiles vel vituperabiles, prout possunt ordinari vel reprimi : unde Philosophus ibidem (lib. II Ethic., cap. v, circa med.), dicit, quod non laudatur neque vituperatur qui simpliciter irascitur, sed qui aliqualiter irascitur ; idest secundum ordinem rationis, vel præter ipsum.

Ad secundum dicendum, quod illa auctoritas non dicit quod tristitia sit motus involuntarius, sed quod objectum tristitiæ sit aliqualiter involuntarium. Nihil autem prohibet circa rem involuntariam esse actum hominis bonum vel malum, prout scilicet rem involuntariam potest aliquis ferre bene vel male.

Ad tertium dicendum, quod bonum, quantum est de se, semper movet ad bonum ; sed ex prava dispositione affectus contingit quod aliquis ex bono moveatur ad malum invidiæ ; sicut etiam ex prava dispositione corporis contingit quod cibus sanus sit ei nocivus.

Ad quartum dicendum, quod carere bono accipitur in ratione mali, ut Philosophus dicit (in V Ethic., cap. i, circa med.) : et secundum hoc adversari bono per tristitiam, in idem redit cum eo quod est converti ad malum, quod adjungitur commutabili bono inordinate amato.

Ad quintum dicendum, quod sicut bonum naturaliter prius est quam malum, quod est privatio ejus ; ita etiam affectiones animæ quarum objectum est bonum, naturaliter sunt priores illis affectionibus animæ quarum objectum est malum : et propter hoc ex eis oriuntur ; et idem odium et tristitia causantur ex aliquo amore, desiderio et delectatione ; et secundum hoc invidia causatur ex aliqua libidine.

Ad sextum dicendum, quod ex bono sub ratione boni nullus potest tristari ; sed de bono inquantum apprehenditur sub ratione mali veri vel apparentis, potest aliquis tristari ; et hoc modo invidia est tristitia de alieno bono, inquantum scilicet est impeditivum propriæ excellentiæ.

Ad septimum dicendum, quod sicut delectatio perficit operationem propriam, ita impedit operationem extraneam, ut Philosophus dicit in X Ethic. (cap. v) : sicut ille qui delectatur in studendo, magis studet, et minus circa alia occupatur. Sic ergo tristitia, quæ est de bono proximi, impedit actiones quæ ad bonum proximi tendunt ; sed movet ad operationes contrarias quibus bonum proximi impeditur.

Ad octavum dicendum, quod sicut in amore boni non potest esse peccatum, nisi inquantum id quod amatur, etsi apprehendatur in ratione boni, non tamen est vere bonum, sed malum : ita etiam tristitia quæ est in bono, quod apprehenditur ut malum, quod non est vere malum sed apparens, nihilominus est mala, quia non est conveniens tali objecto, quod est vere bonum. Sic enim actus moralis fit bonus ex objecto, inquantum est ei conveniens.

Ad nonum dicendum, quod quibusdam peccatis adjunguntur quædam pœnalitates ; et tunc idem est pœna et culpa secundum aliud et aliud ; culpa quidem secundum quod procedit ab inordinata hominis voluntate, et sic non est a Deo ; pœna autem secundum quod habet quamdam pœnalem afflictionem adjunctam, et hoc est a Deo secundum illud Psalm. xlix, 21 : *Arguam te, et statuam contra faciem tuam ;* et Augustinus dicit (in I Confess., cap. xii, in fin.) : *Jussisti, Domine, et sic est, ut pœna sibi sit omnis inordinatus animus.* Et hoc modo invidia potest esse et pœna et culpa.

Ad decimum dicendum, quod omne peccatum est amor improbus per causam, non per essentiam ; quia omnis affectio animæ, etiam tristitia, ex amore procedit, ut Augustinus in eodem libro dicit.

Ad undecimum dicendum, quod Aristoteles, I Rhetor. (cap. xi, parum a princ.), distinguens inter zelum et invidiam, dicit : *Zelus ex bonis est virtuosorum ; invidere autem est prœlium pravorum.* Zelans enim seipsum præparat propter æmulationem ut obtineat bona ; invidus autem, ut proximus non habeat, propter invidiam ; invidia enim est cum aliquis tristatur de hoc quod proximus habet bona quæ ipse non habet ; zelus autem est cum aliquis tristatur de hoc quod ipse non habet bona quæ proximus habet. Hieronymus autem in auctoritate prædicta accepit invidiam pro zelo. Est enim laudabile ut aliquis addiscens conetur ad addiscendum quæ alius addiscit, secundum illud Apostoli I Corinth., xii, 3 : *Æmulamini charismata meliora.*

ARTICULUS II. — *Utrum invidia sit peccatum mortale.* (II-II p., quæst. xxxv, art. 3.)

Secundo quæritur, utrum invidia sit peccatum mortale. Et videtur quod non. Dicit enim Gregorius (XXII Moral., cap. xi, in princ.) : *Evenire plerumque solet ut non amissa caritate, inimici nos ruina lœtificet, et ejus gloria contristet.* Hoc autem est invidere. Ergo invidia non tollit caritatem ; et ita non dicitur peccatum mortale.

2. Præterea, Damascenus dicit (in II. lib., cap. xxii), quod passio est motus appetitus sensibilis. Hic autem motus sensualitas dicitur, ut Augustinus dicit (in XII de Trinit., cap. xii).

Ergo invidia, cum sit passio, est in sensualitate, in qua non est nisi veniale peccatum, ut Augustinus dicit (in eodem libro). Ergo invidia non est peccatum mortale.

3. Præterea, sicut bona ex genere possunt male fieri ; ea autem quæ sunt mala ex genere, non possunt bene fieri, ut Augustinus dicit in libro contra mendacium (cap. VII), ita ea quæ sunt ex genere venialia, possunt fieri mortalia ; ea autem quæ sunt ex genere mortalia, nullo modo possunt esse venialia, sicut patet de homicidio et adulterio. Sed non omnis invidia est peccatum mortale. Ergo invidia non est peccatum mortale ex genere.

4. Præterea, peccatum operis in eodem genere est gravius peccato cordis. Sed impedire opere bonum proximi, non semper est peccatum mortale. Ergo non semper est peccatum mortale dolere de bono proximi, quod est invidere.

5. Præterea, in viris perfectis non potest esse peccatum mortale. Sed in eis potest esse aliquis motus invidiæ ex surreptione. Ergo invidia non est peccatum mortale.

6. Præterea, in pueris nondum loquentibus non potest esse peccatum mortale : quia nondum habent usum rationis, in qua sola est peccatum mortale. Sed in pueris potest esse invidia : dicit enim Augustinus (in I Confess., cap. VII, circa med.) : *Vidi ego et expertus sum zelantem puerum : nondum loquebatur, et intuebatur pallidus amaro aspectu collactaneum suum.* Ergo invidia non est peccatum mortale.

7. Præterea, omne peccatum mortale contrariatur ordini caritatis. Sed invidia, quæ tristatur de bono alterius, inquantum redundat in nocumentum proprium, non repugnat ordini caritatis, secundum quem quilibet debet se plus diligere quam alium, et proximos plus quam extraneos, ut Ambrosius dicit. Ergo invidia non est peccatum mortale.

8. Præterea, omne peccatum mortale alicui virtuti contrariatur. Sed invidia non contrariatur alicui virtuti, sed cuidam passioni, quam Philosophus in II Ethic. nemesim vocat. Ergo invidia non est peccatum mortale.

1. Sed contra est quod Gregorius dicit in V Moral. (cap. XXXII, a medio, in novis exempl.), exponens id quod habetur Prov., XIV : *Putredo ossium invidia.* « *Per livoris* (inquit) *vitium ante Dei oculos pereunt bene acta virtutum* . » Sed hoc non facit nisi peccatum mortale. Ergo invidia est peccatum mortale.

2. Præterea, in itinerario Clementis narratur quod Petrus dixit, quod tria peccata æqualiter pœnam merentur : cum aliquis manu occidit, cum lingua detrahit, et cum corde invidet vel odit. Sed homicidium est peccatum mortale. Ergo et invidia.

3. Præterea, Isidorus dicit in lib. de summo Bono (III, cap. XV, ante med.) : *Nulla virtus est cui non contrarietur invidia :*

sola enim miseria caret invidia. Sed nihil contrariatur omni virtuti nisi peccatum mortale. Ergo invidia est peccatum mortale.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit super illud Psalm. CIV : *Convertit cor eorum ut odiret populum ejus*, invidia est odium felicitatis alienæ. Odium autem est ira inveterata, ut ipse dicit (XI super Genes. ad litteram). Ergo omnis invidia est aliquid inveteratum ; et ita non potest esse veniale peccatum, quasi subreptitia.

5. Præterea, nihil interficit spiritualiter nisi peccatum mortale. Sed invidia occidit spiritualiter, secundum illud Job, V, 2 : *Parvulum occidit invidia.* Et super illud II ad Corinth., II, 15 : *Christi bonus odor sumus,* dicit Glossa (ordin. ex August.) : *Odor vegetat diligentes, necat* (1) *invidentes.* Ergo invidia est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. 1 hujus quæst., et supra, quæst. VII, art. 5, genus sive species actus moralis attenditur secundum materiam vel objectum ; unde etiam actus moralis dicitur bonus vel malus secundum suum genus. Vita autem animæ est per caritatem, quæ conjungit nos Deo, per quem anima vivit ; unde dicitur I Joan., III, 14 : *Qui non diligit, manet in morte;* mors enim est privatio vitæ. Quando ergo ex comparatione actus ad suam materiam intelligitur aliquid oppositum caritati, oportet quod actus ille sit peccatum mortale ex suo genere ; sicut occidere hominem importat aliquid repugnans caritati, per quam diligimus proximum, et volumus eum vivere et esse et alia bona habere ; hoc enim est de ratione amicitiæ, ut Philosophus dicit (in IX Ethic., cap. IV) ; et ideo homicidium est peccatum mortale ex genere suo. Si vero ex comparatione actus ad suum objectum non appareat aliquid contrarium caritati, non est peccatum mortale ex suo genere ; sicut dicere verbum otiosum, et alia hujusmodi ; quæ tamen possunt fieri peccata mortalia per aliquid aliud superveniens, sicut supra, quæst. VII de peccatis, art. 3 et 4, habitum est. Invidere autem importat aliquid caritati repugnans ex ipsa comparatione actus ad suum objectum ; est enim de ratione amicitiæ ut eis velimus bona, sicut et nobis ipsis, ut dicitur in IX Ethic. (cap. IV), eo quod amicus est quodammodo alter ipse. Unde quod aliquis de felicitate alterius tristetur, hoc manifeste repugnat caritati, inquantum per eam diligitur proximus ; unde Augustinus dicit (in libro de vera Religione, cap. XLVII, circa princ.) : *Qui invidet bene cantanti, non amat bene cantantem.* Unde invidia ex suo genere est peccatum mortale. Est tamen considerandum, quod in genere alicujus peccati mortalis potest inveniri aliquis actus qui non est peccatum mortale propter suam imperfectionem, quia sci-

(1) *Al.* vocat.

licet non attingit ad perfectam rationem illius generis. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo ex parte principii activi, quia scilicet non procedit a ratione deliberante, quæ est proprium et principale activum principium humanorum actuum ; unde subiti motus etiam in genere homicidii vel adulterii non sunt peccata mortalia; quia non attingunt perfectam rationem actus moralis, cujus principium est ratio. Alio modo potest contingere ex parte objecti, quod scilicet propter sui parvitatem non attingit ad perfectam rationem objecti ; quod enim parvum est, quasi nihil accipit ratio ; sicut patet in specie furti ; si enim aliquis accipiat de agro alterius unam spicam, vel aliquid hujusmodi, non est credendum quod peccet mortaliter, quia hoc quasi nihil computatur tam ab illo qui accipit, quam ab illo cujus est res ipsa. Secundum hoc ergo potest contingere quod aliquis motus invidiæ non est peccatum mortale, quamvis invidia secundum suum genus sit peccatum mortale, propter imperfectionem ipsius motus ; vel quia est subitus, et non procedit ex ratione deliberata ; vel quia homo tristatur de aliquo bono alterius, quod est adeo parvum, quod non videtur esse aliquod bonum : puta si aliquis invideat alicui simul ludenti, quod vincat in ludo, puta cum eo currendo, vel aliquod hujusmodi ludicrum faciendo.

Ad primum ergo dicendum, quod quia in definitione alicujus non ponitur id quod est per accidens, sed solum id quod est per se ; cum dicitur quod invidia est tristitia de felicitate vel gloria alterius, oportet quod intelligatur secundum quod aliquis tristatur de ipsa felicitate alterius inquantum est hujusmodi ; de qua ea ratione aliquis tristatur, quia vult singulariter excellere ; unde qui ab aliquo vincitur in gloria vel felicitate, et de hoc dolet, proprie dicitur invidere. Contingit autem aliquem tristari de felicitate alterius propter alias rationes quæ ad invidiam non pertinent, sed quandoque ad alia vitia. Quicumque enim odit aliquem, tristatur de felicitate ejus, non inquantum est excellentia quædam, sed inquantum est simpliciter bonum quoddam ejus quem odit. Cum enim aliquis inimico velit malum, consequens est quod de omni bono ejus tristetur. Unde hæc est differentia inter invidentem et odientem ; quia invidens non tristatur de bono alterius nisi per hoc quod excellitur, vel singularitatem suæ gloriæ amittit ; odiens autem de quocumque bono inimici tristatur. Potest etiam esse et alia ratio, quare aliquis de felicitate alterius tristetur, quia scilicet timet ex hoc aliquod nocumentum sibi provenire, vel aliquibus quos amat ; quod magis est timoris quam invidiæ, ut Philosophus dicit in II Rhetor. Contingit autem timorem esse et bonum et malum ; unde hoc potest fieri et cum peccato, quando timor est malus ; et sine peccato, quando timor est bonus. Unde Gregorius præmissa verba ex-

ponens subdit, quod *hoc credimus, cum ruente aliquo quosdam bene erigi credimus; et proficiente illo plures injuste opprimi formidamus.* Unde etiam interponit, quod talis tristitia est sine invidiæ culpa.

Ad secundum dicendum, quod quando motus est sensualitatis tantum, non potest esse peccatum mortale; sed quando motus tristitiæ ex deliberatione rationis procedit, tunc non solum est sensualitatis, sed etiam rationis; et ideo potest esse peccatum mortale. Quamvis etiam dici possit, quod hujusmodi nomina passionum quandoque signant ipsos simpliciter motus voluntatis; et secundum hoc tristitia non erit in sensualitate, sed in parte rationali.

Ad tertium dicendum, quod illud quod est mortale ex genere, non potest fieri veniale, si actus sit perfectus; potest tamen contingere propter imperfectionem actus, ut dictum est, quæst. viii, art. 3, et in corp. hujus art.

Ad quartum dicendum, quod impedire bonum alicujus potest esse absque peccato mortali propter imperfectionem actus; quia illud quod impeditur, non habet plenam rationem boni, aut quia est parvum, aut quia est indebitum.

Ad quintum dicendum, quod motus subreptitius invidiæ est imperfectus; et talis etiam invidiæ motus est in pueris, qui non habent usum rationis.

Unde patet responsio ad sextum.

Ad septimum dicendum, quod quandocumque aliquis tristatur de felicitate alterius propter nocumentum quod exinde sibi vel suis imminet; talis tristitia non est invidiæ, sed timoris; unde quandoque potest esse sine peccato, sicut dictum est.

Ad octavum dicendum, quod invidia respicit duo objecta. Est enim tristitia de prosperitate alicujus boni; et secundum hoc duabus virtutibus contrariari potest; ex parte enim prosperitatis, de qua dolet, contrariatur ei misericordia, quæ dolet de adversitate bonorum; ex parte autem boni, de cujus prosperitate tristatur, opponitur ei ira per zelum, quæ intelligitur per nemesim, quando scilicet aliquis tristatur de hoc quod aliqui mali in sua impietate prosperantur. Et quamvis misericordia et nemesis passiones videantur secundum rationem tristitiæ; tamen secundum quod supervenit electio rationis accipiunt rationem virtutis.

Similiter ea quæ in contrarium objiciuntur facile est solvere.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius ibi loquitur de invidia secundum quod est peccatum mortale; et de tali etiam cordis invidia loquitur beatus Petrus, quæ quidem meretur æqualem pœnam homicidio quantum ad genus pœnæ; quia utrumque meretur pœnam æternam.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod peccatum mortale contrariatur omni virtuti peccantis. Invidia autem, ut Isidorus dicit (lib. III de summo Bono, cap. xxv), contrariatur omni virtuti, non ipsius peccantis, sed alterius. Unde per hoc probari non posset quod invidia sit peccatum mortale.

Ad quartum dicendum, quod invidia non est odium hominis, sed felicitatis, prout sub odio comprehenduntur omnes passiones animæ tendentes in malum, quæ ex odio derivantur. Quod autem dicitur odium esse ira inveterata, non est sic intelligendum quasi omne odium sit tale, sicut est aliquis status motus odii; sed quia ira inveterata odium causat.

Ad quintum dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de invidia secundum quod est peccatum mortale.

ARTICULUS III. — *Utrum invidia sit vitium capitale.* (II-II part., quæst. xxxvi, art. 4.)

Tertio quæritur, utrum invidia sit vitium capitale. Et videtur quod non. Quia ad vitium capitale pertinet habere filias; non autem ad ipsum pertinet quod sit alterius filia. Sed invidia est filia superbiæ, sicut Augustinus dicit (in lib. de sancta Virginitate, cap. xxxi, circa med.). Ergo invidia non est vitium capitale.

2. Præterea, invidia est tristitia quædam, ut jam dictum est, art. præced., ad 1 arg. Tristitia autem importat quemdam terminum appetitivi motus; ubi enim homo incurrit malum quod prius oderat, contristatur. Ergo invidia non est vitium capitale; quia de ratione vitii capitalis est quod ex eo omnia alia vitia oriantur.

3. Præterea, cuilibet vitio capitali assignantur aliquæ filiæ. Sed invidia non videtur habere aliquas filias; assignat enim Gregorius (in XXXI Moral., cap. xxxi in antiquis, et xvii in novis exemp.) ei quinque filias, quæ sunt odium, susurratio, detractio, exultatio in adversis, afflictio in prosperis; quorum nullum videtur esse filia invidiæ: nam odium magis nascitur ex ira; susurratio autem et detractio et exultatio in adversis procedunt ex odio; afflictio autem in prosperis videtur esse idem quod invidia. Ergo invidia non est vitium capitale.

Sed contra est quod Gregorius (XXXI Moralium, ubi sup.), connumerat invidiam inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra, qu. vii, art. 1, dictum est, vitia capitalia sunt ex quibus alia vitia nata sunt oriri secundum rationem causæ finalis. Finis habet rationem boni. Eodem autem modo tendit appetitus in bonum, et in fruitionem boni, quæ est delectatio; et ideo sicut appetitus ex intentione boni movetur ad aliquid agendum, ita etiam ex intentione delectationis. Est autem considerandum, quod sicut

bonum est finis appetitivi motus qui est prosecutio; ita malum est finis appetitivi motus qui est fuga; sicut enim aliquis volens obtinere bonum, prosequitur ipsum, ita aliquis volens carere malo, fugit ab ipso; et sicut delectatio est fruitio boni, ita tristitia est quædam malitia, secundum quam animus opprimitur a malo. Et ideo ex hoc quod homo repudiat tristitiam, inducitur ad multa facienda per quæ tristitiam repellat vel ad quæ tristitia inclinat. Sic ergo quia invidia est tristitia alienæ gloriæ, inquantum apprehenditur ut quoddam malum, consequens est ut homo ex invidia tendat ad aliqua inordinate facienda contra proximum; et secundum hoc est invidia vitium capitale. In hoc autem conatu invidiæ est aliquid tamquam principium, et aliquid tamquam terminus. Principium quidem est ut aliquis excludat gloriam alterius, quæ eum contristat; quod quidem fit diminuendo bona ejus, sive mala de eo dicendo et latenter, quod fit per *susurrationem*, et manifeste, quod fit per *detractionem*. Terminus autem hujus conatus potest considerari dupliciter. Uno quidem modo respectu ejus cui invidet; et sic motus invidiæ interdum terminatur ad *odium*, scilicet ut homo non solum tristetur de superexcellentia alterius, sed ulterius velit simpliciter mala ejus. Alio vero modo terminus hujus conatus potest accipi ex parte ipsius invidentis; qui si quidem possit consequi finem intentum, ut diminuat gloriam proximi, gaudet; et sic ponitur filia invidiæ *exultatio in adversis*. Si autem non possit consequi suum propositum, ut scilicet impediat gloriam proximi, tristatur; et sic ponitur filia invidiæ *afflictio in prosperis*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit (XXXI Moralium, loc. cit. in arg. 3), superbia communis mater est omnium vitiorum; unde per hoc quod invidia est filia superbiæ non excluditur quin invidia sit vitium capitale.

Ad secundum dicendum, quod tristitia etsi sit terminus in exequendo, est tamen primum in intentione, inquantum scilicet ex fuga tristitiæ multi alii motus procedunt.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet eadem vitia ex diversis vitiis secundum diversas rationes oriri. Odium ergo nascitur ex ira secundum quod ille qui ad iram provocavit, læsionem intulit; ex invidia autem secundum quod ejus bonum cui invidetur, apprehenditur ut impeditivum propriæ excellentiæ. Similiter etiam susurratio et detractio et exultatio in adversis oriuntur ex odio inquantum diminuit omne bonum et procurat omne malum sui inimici; hæc ex invidia proveniunt secundum solam rationem removendi excellentiam. Afflictio autem in prosperis est aliquo modo ipsa invidia, et quodammodo filia ejus; secundum enim quod aliquis tristatur de prosperis alicujus inquantum adversantur singulari excellentiæ alicujus, sic est ipsa invidia; secundum vero quod aliquis tris-

tatur de prosperis alicujus ea ratione quia eveniunt contra suum conatum ad impediendum ea, sic est filia invidiæ.

QUÆSTIO XI

DE ACCIDIA

(*In quatuor articulos divisa.*)

Primo enim quæritur, utrum accidia sit peccatum ; 2° utrum accidia sit peccatum speciale ; 3° utrum sit peccatum mortale ; 4° utrum sit peccatum capitale.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum accidia sit peccatum.* (II-II part., quæst. XXXV, art. 1.)

Quæstio est de accidia ; et primo quæritur, utrum accidia sit peccatum. Et videtur quod non. Virtus enim et peccatum, cum sint contraria, sunt in eodem genere. Sed virtus est in genere amoris : dicit enim Augustinus (in lib. de moribus Ecclesiæ, cap. XV, et XV de Civitate Dei), quod virtus est ordo amoris. Cum ergo accidia non sit in genere amoris, sed magis sit tristitia quædam, ut Damascenus dicit (lib. II orthod. Fidei, cap. XIV), videtur quod accidia non sit peccatum.

2. Præterea, in Psalm. CVI, super 3 : *Confitemini*, ponit Glossa (August. super illud, *Confiteantur Domino miserationes ejus*), quatuor tentationes, quæ sunt error, difficultas vincendarum concupiscentiarum, tædium, et tempestas sæculi. Sed error et difficultas et tempestas sæculi non sunt peccata. Ergo nec tædium quod est accidia, est peccatum.

3. Præterea, omne peccatum est ab homine, secundum illud Oseæ penult., 9 : *Perditio tua ex te, Israel.* Sed accidia, cum sit quædam tristitia, non est ab homine ; quia II ad Corinth., 9, super illud, *Non ex tristitia aut ex necessitate*, dicit Glossa (ordinaria ex August. super illud : *Hilarem datorem*) *: Si cum tristitia facis, fit de te, non tu tamen facis.* Ergo accidia non est peccatum.

4. Præterea, non potest contingere quod actus sit simul meritorius et peccatum. Sed aliquis actus cum accidia factus est meritorius ; puta, cum aliquis ex voto vel obedientia jejunat ; et tamen jejunium ipsum contristat ; et sic est ibi accidia, quæ est tristitia de bono spirituali virtutis. Ergo accidia non semper est peccatum.

5. Præterea, Damascenus dicit (in II lib., cap. XIV), quod accidia est tristitia aggravans. Sed aggravatio magis videtur esse pœna quam culpa. Ergo accidia non est peccatum, sed magis pœna.

6. Præterea, accidia videtur esse tristitia vel tædium interni boni, de quo dicitur in Glossa (ordin. ex August.) super illud Ps. CVI: *Omnem escam abominata est anima eorum.* Si ergo accidia sit peccatum, aut est peccatum quia non accipit spirituale bonum, aut quia eo spreto accipit corporale bonum. Sed non potest esse peccatum quia non accipit spirituale bonum; quia non accipere non est actus sed privatio quædam; omnis autem laus et vituperium sequitur aliquem actum, ut Philosophus dicit in I Ethic. (cap. XII); vituperium autem peccato debetur. Restat ergo, si accidia sit peccatum, quod sit peccatum quia prosequitur aliquod corporale bonum spirituali contempto. Sed prosecutio boni videtur pertinere ad concupiscibilem. Ergo videtur quod accidia sit in concupiscibili, cum magis videatur ad irascibilem pertinere.

7. Præterea, Gregorius dicit (XI Moral.), quod accidia est interna mentis tristitia, per quam quis minus devote orat aut psallit. Sed non est in potestate hominis quod devote oret. Ergo non est in potestate hominis quod accidiam vitet. Accidia ergo non est peccatum; quia nullus peccat in eo quod vitare non potest.

8. Præterea, Damascenus (in II lib., cap. XIV) ponit accidiam speciem quamdam tristitiæ, quæ est una de quatuor passionibus. Sed passiones non sunt peccata, quia secundum eas nec laudamur nec vituperamur. Ergo accidia non est peccatum.

9. Præterea, illud quod eligit sapiens non est peccatum. Sed accidiam sive tristitiam eligit sapiens: dicitur enim Eccle., VII, 5, quod *cor sapientis ubi tristitia.* Ergo accidia sive tristitia non est peccatum.

10. Præterea, illud quod Deus remunerat, non est peccatum. Sed Deus tristitiam remunerat; dicitur enim Malach., III, 14, ex persona malorum: *Quod emolumentum habuimus, quia custodivimus præcepta ejus, et ambulavimus tristes coram eo?* Ergo accidia seu tristitia non est peccatum.

Sed contra est quod Gregorius (XXXI Moral., cap. XXXVII, parum a princ.), accidiam inter alia peccata connumerat; et similiter Isidorus (in libro de summo Bono).

Respondeo dicendum, quod, sicut ex Damasceno (lib. II, cap. XIV) patet, accidia tristitia quædam est; unde Gregorius in Moralibus (lib. XXXI, cap. XXXI in antiquis, et XVII in novis exemp.), loco accidiæ quandoque ponit tristitiam. Objectum autem tristitiæ est malum præsens, ut Damascenus dicit (loc. cit.). Sicut autem est duplex bonum, unum quod est vere bonum, et aliud quod est apparens bonum, propter hoc quod est secundum quid bonum (non enim est vere bonum quod non est simpliciter bonum), ita etiam est duplex malum; quoddam quod est vere et simpliciter malum, et quoddam quod est apparens

et secundum quid malum, et simpliciter est vere bonum. Sicut ergo amor et concupiscentia et delectatio quæ sunt de vero bono sunt laudabilia ; quæ autem sunt apparenti bono et non vere bono sunt vituperabilia ; ita etiam odium, fastidium et tristitia quæ sunt de eo quod est vere malum, sunt laudabilia ; quæ autem sunt de eo quod est secundum quid vel apparens bonum et simpliciter malum, sint vituperabilia et peccata. Accidia autem est tædium vel tristitia boni spiritualis et interni, ut Augustinus dicit super illud Psalm. CVI : *Omnem escam abominata est anima eorum.* Et ideo cum internum et spirituale bonum sit vere bonum, et non possit esse malum nisi apparens, inquantum scilicet contrariatur carnalibus desideriis, manifestum est quod accidia, cum sit tristitia, potest dupliciter considerari : uno modo secundum quod est actus appetitus sensitivi : alio modo secundum quod est actus appetitus intellectivi, qui est voluntas. Omnia enim hujusmodi affectionum nomina, secundum quidem quod sunt actus appetitus sensitivi, passiones quædam sunt ; secundum vero quod sunt actus appetitus intellectivi, sunt simplices motus voluntatis. Peccatum autem per se et proprie est in voluntate, ut dicit Augustinus (de duabus Animabus cap. X et XI). Et ideo si accidia nominet actum voluntatis refugientis internum et spirituale bonum, potest habere perfectam rationem peccati ; si vero accipiatur prout est actus appetitus sensitivi, non habet rationem peccati nisi ex voluntate, inquantum scilicet talis motus potest a voluntate prohiberi ; unde si non prohibetur, habet aliquam rationem peccati, sed imperfectam.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod amor est principium omnium affectionum, ut patet per Augustinum (XIV de Civit. Dei, cap. VII, VIII et IX) : et ideo cum dicitur quod virtus est ordo amoris, est prædicatio per causam, non per essentiam ; non enim omnis virtus essentialiter est amor, sed omnis affectio virtutis derivatur ex aliquo amore ordinato ; et similiter omnis affectio peccati derivatur ab aliquo inordinato amore.

AD SECUNDUM dicendum, quod ille modus argumentandi non est efficax. Non enim oportet ut quidquid prædicatur de uno dividentium aliquod commune, prædicetur etiam de aliis ; illa enim quæ connumerantur ad invicem ut dividentia aliquod commune, in illo communi conveniunt ; non autem necesse est quod in quolibet alio. Unde illa quatuor conveniunt in hoc communi quod est tentatio. Nihil autem prohibet quin unum eorum sit peccatum, et alia non sint peccata ; sicut etiam tentatio quæ est a carne, non est sine peccato ; tentatio autem quæ est ab hoste, potest esse omnino sine peccato.

AD TERTIUM dicendum, quod actus qui fiunt ex tristitia vel timore sunt mixti ex voluntario et involuntario, ut dicitur in III Ethic. (cap. I, non remote a princ.) ; et inquantum habent de involuntario, non sunt ex nobis ; nam ipse modus tristitiæ est ex nobis.

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet aliquod opus secundum se consideratum esse tristabile, quod tamen est delectabile secundum quod refertur ad servitium Dei; unde etiam martyres dicuntur in lacrymis seminasse, ut Augustinus exponit (in expositione epistolæ ad Gal., cap. vi, a med.). Nec illa tristitia passionis est accidia, quia non est de interiori bono, sed de exteriori malo; de interiori enim bono martyres gaudebant; et tanto illud gaudium erat magis meritorium, quanto exterius malum erat magis contristans. Et similiter si aliquis voluntariæ implens obedientiam vel præceptum, tristetur de aliquo opere afflictivo vel laborioso; tristitia talis non est accidia, quia non est de interiori bono, sed de exteriori malo.

Ad quintum dicendum, quod tristitia dicitur esse aggravans, inquantum opprimit affectum, ne insurgat ad operandum; et secundum hoc aggravatio tristitiæ in bonis, magis habet rationem culpæ quam pœnæ; quia ejus principium est ex nobis.

Ad sextum dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis non distinguuntur secundum prosecutionem et fugam, quia ejusdem potentiæ est prosequi bonum et fugere malum oppositum; sed distinguuntur secundum hoc quod ad irascibilem pertinet prosecutio vel fuga boni vel mali ardui; ad concupiscibilem vero prosecutio vel fuga boni absolute. Et secundum hoc, sicut spes et timor pertinent ad irascibilem, ita gaudium et tristitia pertinent ad concupiscibilem; unde accidia, secundum quod est in appetitu sensitivo, est in concupiscibili. Nec tamen oportet quod accidia non sit peccatum ex eo quod refugit bonum spirituale; tum quia ipsa fuga est quidam motus appetitivus, et non est privatio sola; tum quia etiamsi esset privatio sola, quæ est non accipere spirituale bonum, hoc etiam posset habere rationem culpæ. Et sic dicitur tunc peccatum omissionis.

Ad septimum dicendum, quod devotio hominis est a Deo; sed secundum quod homo potest se disponere ad devotionem habendam, vel etiam devotionem impedire, secundum hoc indevotio est peccatum; licet in auctoritate inducta non dicatur quod accidia sit indevotio, sed quod ex ea procedat.

Ad octavum dicendum, quod Damascenus non loquitur de accidia secundum quod est peccatum, prout scilicet est tristitia de bono spirituali interno; sed universaliter, prout est de quocumque malo; et ideo loquitur de accidia secundum quod est species passionis, et secundum quod est peccatum.

Ad nonum et ad decimum dicendum, quod rationes illæ procedunt de tristitia ejus quod est malum simpliciter, quæ laudabilis est.

ARTICULUS II. — *Utrum accidia sit speciale peccatum.*
(II-II part., quæst. xxxv, art. 2.)

Secundo quæritur, utrum accidia sit speciale peccatum. Et videtur quod non. Accidia enim, cum sit tristitia, delectationi

opponitur. Sed delectatio non est specialis virtus : quilibet enim virtuosus delectatur in actu propriæ virtutis, ut patet in I Ethic. (cap. VIII a med.). Ergo tristitia de bono spirituali non est peccatum speciale.

2. Præterea, illud quod consequitur ad omne peccatum, non est speciale peccatum. Sed tristitia spiritualis boni consequitur ad omne peccatum ; unicuique enim est tristabile quod est sibi contrarium. Cuilibet enim peccato contrariatur aliquod spirituale bonum virtutis. Ergo accidia non est speciale peccatum.

3. Sed dicendum, quod accidia tristatur de bono spirituali sub speciali ratione, inquantum scilicet est impeditivum corporalis quietis. — Sed contra, appetere corporalem quietem pertinet ad vitia carnalia. Ejusdem autem rationis est appetere aliquid et tristari de ejus impedimento. Si ergo accidia non sit speciale peccatum nisi quia est impeditiva corporalis quietis, sequeretur quod accidia sit peccatum veniale ; cum tamen Gregorius ponat accidiam inter peccata spiritualia, ut patet in XXXI Moral. (cap. XXXI in antiquis exemp., in novis cap. XVII). Non ergo accidia est speciale peccatum.

Sed contra est quod Gregorius (XXXI Moral., ut sup.), connumerat ipsam aliis peccatis. Ergo est speciale peccatum.

Respondeo dicendum, quod si accidia esset absolute tristitia cujuscumque boni specialis secundum quamcumque rationem, sequitur ex necessitate non esse peccatum speciale, sed quoddam consequens omnia peccata. Ad hoc ergo quod ponatur speciale peccatum, oportet dici, quod est tristitia de bono spirituali secundum aliquam specialem rationem. Non autem potest dici quod ista specialis ratio sit secundum quod est impedimentum alicujus corporalis boni ; quia secundum hoc accidia non esset peccatum distinctum ab illo peccato quod est circa illud corporale bonum ; quia per eamdem rationem aliquis delectatur in uno et refugit impeditivum ejus ; sicut etiam in rebus naturalibus ex eadem virtute naturali est quod grave deserat superiorem locum et tendat in locum inferiorem ; et propter hoc videmus, quod sicut propter gulam aliquis delectatur in cibo, ita etiam ex eodem vitio est quod tristetur de abstinentia cibi. Tamen hoc quod est esse impeditivum boni corporalis, est ratio quare bonum spirituale est contristans, non tamen ratio quare tristitia de hoc bono sit peccatum speciale. Est ergo considerandum, quod nihil prohibet aliquid in se consideratum esse speciale bonum, quod tamen est communis finis multorum ; et secundum hoc caritas est specialis virtus, quia primo et principaliter est amor boni divini, secundario autem est amor boni proximorum ; cujus bonum est finis omnium vel multorum aliorum bonorum. Sic ergo aliquod opus alicujus specialis virtutis, puta castitatis, potest esse amabile

vel delectabile dupliciter. Uno modo secundum quod est opus talis virtutis ; et hoc est proprium castitati ; alio modo secundum quod ordinatur ad bonum divinum ; et sic est proprium caritati. Sic ergo dicendum est, quod de hoc speciali bono quod est bonum internum et divinum, tristari, facit accidiam esse speciale peccatum ; sicut hoc bonum amare, facit caritatem specialem esse virtutem. Hoc autem bonum divinum est tristabile homini propter contrarietatem spiritus ad carnem : quia, ut dicit Apostolus ad Galat., v, 17, *Caro concupiscit adversus spiritum ;* et ideo quando affectus carnis in homine dominatur, fastidit spirituale bonum tamquam sibi contrarium ; sicut homo habens gustum infectum, fastidit cibum salubrem, et tristatur de eo, si quando oporteat eum sumere talem cibum. Talis ergo tristitia et abominatio seu tædium boni spiritualis et divini, accidia est, quod est speciale peccatum ; unde ad hanc repellendam monet Sapiens, Eccli., vi, 26 : *Subjice humerum tuum et porta illam* spiritualem sapientiam (1), *et ne accidieris in vinculis illius.*

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio spiritualis boni et divini pertinet ad specialem virtutem, quæ est caritas, secundum illud Galat., v, 22 : *Fructus autem spiritus, caritas, gaudium, pax.*

Ad secundum dicendum, quod quilibet peccator tristatur de bono spirituali secundum specialem rationem virtutis illius cui contrariatur suum peccatum ; sed secundum rationem boni spiritualis divini, quod est speciale objectum caritatis, contristatur de ipso (2) accidia.

Ad tertium patet responsio per id quod dictum est ; contrarietas enim ad quietem corporalem, facit bonum spirituale esse contristabile, non autem facit specialem rationem peccati.

ARTICULUS III. — *Utrum accidia sit peccatum mortale.*
(II–II part., quæst. xxxv, art. 3.)

Tertio quæritur, utrum accidia sit peccatum mortale. Et videtur quod non. Nullum enim peccatum mortale invenitur in viris perfectis. Sed accidia est tristitia, quæ invenitur in viris perfectis, ex quorum persona dicit Apostolus (II Corinth., xi, 10) : *Quasi tristes, semper autem gaudentes.* Ergo accidia non est peccatum mortale.

2. Præterea, omne mortale contrariatur præcepto Dei. Sed accidia non videtur contrariari alicui præcepto ; quia inter præcepta decalogi non continetur aliquod præceptum de delectatione. Ergo accidia non est peccatum mortale.

3. Præterea, cum tristitia sit de malo præsenti, ut Damascenus dicit (in II lib. orthod. Fidei, cap. xii), ideo (3) accidia, quæ est tristitia quædam, oportet quod sit de aliquo malo præ-

(1) *Forte* scilicet sapientiam. — (2) *Al.* de ipsa. — (3) *Al.* de.

senti, quod quidem sit vere bonum, malum autem apparens; nec potest esse de vere bono, quod est bonum increatum; tum quia præsentia talis boni non habet tædium nec tristitiam (dicitur enim Sapient., VIII, de divina sapientia, quod non habet tædium conversatio ejus, nec tædium convictus illius) : tum etiam quia si sit præsens bonum increatum, non potest esse peccatum mortale. Ergo relinquitur quod accidia sit tristitia de aliquo bono creato præsenti. Averti autem a bono creato non facit peccatum mortale; sed solum averti a bono incommutabili increato. Ergo accidia non est peccatum mortale.

4. Præterea, peccatum operis in eodem genere non est minus quam peccatum cordis. Sed recedere opere ab aliquo bono creato spirituali ducente in Deum, non est peccatum mortale : non enim mortaliter peccat quicumque non jejunat, vel quicumque non orat. Ergo etiam nec recessus cordis per tristitiam a bono creato, semper est peccatum mortale; et ita accidia non est peccatum mortale ex suo genere; quia sic semper esset peccatum mortale, sicut homicidium et adulterium.

5. Sed diceretur, quod recessus operis ab aliquo bono creato debito, facit peccatum mortale. — Sed contra, opera quæ non sunt debita, quandoque magis sunt spiritualia; et tamen ab eis recedere non est peccatum mortale, nisi efficiantur necessaria per votum, immo etiam nullum peccatum est, si aliquis non servet virginitatem vel paupertatem. Ergo nec etiam omnis tristitia de bono spirituali est peccatum mortale.

6. Præterea, recedere opere ab aliquo bono spirituali, non est peccatum mortale, nisi inquantum homo ad illud bonum obligatur. Sed etiam si homo obligatur ad hoc quod operetur aliquod bonum spirituale, non tamen obligetur ad hoc quod cum delectatione illud operetur; quia delectatio facta in opere est signum habitus inhærentis; et sic ad hoc non possunt obligari illi qui non habent habitum virtutis. Ergo etiam accidia, quæ est de bono spirituali debito, non est peccatum mortale.

7. Præterea, omne peccatum mortale est contrarium spirituali vitæ. Sed non est de necessitate spiritualis vitæ quod aliquis delectabiliter operetur, sed sufficit quod operetur; alioquin quicumque faceret opus quod debet, si non delectaretur in eo, peccaret mortaliter. Ergo accidia, quæ contrariatur spirituali delectationi, non est peccatum mortale.

8. Præterea, ideo non quælibet concupiscentia est peccatum mortale, quia ex corruptione naturæ nobis imminet pronitas ad concupiscendum. Sed ex eadem corruptione imminet nobis pronitas ad quiescendum et refugiendum labores; quod videtur ad accidiam pertinere. Ergo non omnis accidia est peccatum mortale.

Sed contra est quod Damascenus dicit (lib. II orthod. Fidei,

cap. XIV), quod accidia est tristitia quædam. Sed non est tristitia secundum Deum, quia sic non esset peccatum. Ergo est tristitia sæculi. Sed *tristitia sœculi mortem operatur,* ut Apostolus dicit, II ad Cor., VII, 10. Ergo accidia est peccatum mortale.

Præterea, Augustinus (XII super Genes. ad litteram, cap. XXXIII, non procul a fine) dicit, quod Jacob, dicens filiis suis : *Deducetis senectutem meam cum tristitia ad inferos;* videtur hoc timuisse, ne nimia tristitia sic perturbaretur, ut non ad requiem beatorum iret, sed ad inferos peccatorum. Omne autem illud quod retrahit a requie beatorum et reducit ad inferos peccatorum, est peccatum mortale. Ergo tristitia quæ est accidia, est peccatum mortale.

Præterea, super illud Psalm. XLI : *Quare tristis es, anima ?* dicit Glossa, quod docet hic tristitiam sæculi fugiendam, quæ patientiam et caritatem et spem extinguit, et totam bonam vitam confundit. Ergo accidia est peccatum mortale : hoc enim dicimus peccatum mortale quod caritatem et ceteras virtutes extinguit.

Respondeo dicendum, quod ex præmissis de facili patet quod accidia, secundum quod est speciale peccatum, est peccatum mortale ex suo genere. Importat enim quamdam tristitiam ex repugnantia humani affectus ad bonum spirituale divinum; talis enim repugnantia contrariatur caritati manifeste, quæ inhæret bono spirituali et delectatur in ipso. Cum ergo hoc faciat peccatum esse mortale quod contrariatur caritati, per quam est animæ vita, manifeste sequitur quod accidia ex genere suo est peccatum mortale : quia sicut dicit I Joan., III, 14, *qui non diligit, manet in morte.* Et est considerandum, quod sicut invidia, quæ est tristitia de bono proximi, est peccatum mortale ex suo genere, inquantum contrariatur caritati quantum ad dilectionem proximi; ita accidia, quæ est tristitia boni spiritualis divini, est peccatum mortale ex suo genere, inquantum contrariatur caritati quantum ad dilectionem Dei. Hoc tamen verificatur in omnibus peccatis quæ sunt mortalia ex suo genere, quod motus imperfecti ex genere talium peccatorum non sunt peccata mortalia, qui scilicet sunt absque deliberatione rationis. Unde tales motus accidiæ sunt peccata venialia, sicut supra, quæst. X, art. 2, de motibus invidiæ dictum est. Sed quando affectus carnalis ita prævalet rationi ut ex deliberatione homo tristetur de bono spirituali divino, manifeste talis motus voluntatis est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod in viris perfectis potest esse imperfectus motus accidiæ saltem in sensualitate, propter hoc quod nullus est ita perfectus in quo non remaneat aliqua contrarietas carnis ad spiritum. Apostolus tamen non videtur ibi loqui de tristitia boni spiritualis, quæ est accidia; sed potius de tristitia quæ est de malis temporalibus.

Ad secundum dicendum, quod accidia contrariatur præcepto de sanctificatione sabbati, in quo mandatur, secundum quod est præceptum morale, quies mentis in Deo.

Ad tertium dicendum, quod Deus, secundum quod est præsens menti, non compatitur secum tristitiam vel peccatum mortale ; unde accidia non est tristitia de præsentia ipsius Dei, sed de aliquo bono quod est per participationem divinum.

Ad quartum dicendum, quod accidia non est recessus mentalis a quocumque bono spirituali, sed a bono spirituali cui mens ex necessitate debet inhærere, quod est bonum divinum, sicut jam dictum est.

Et per hoc patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit de bono spirituali alicujus actus particularis virtutis; quod enim homo delectetur, non cadit sub præcepto; sed quod delectetur de Deo, hoc cadit sub præcepto, sicut et quod homo Deum diligat, quia delectatio amorem consequitur.

Ad septimum dicendum, quod delectatio quæ provenit ex caritate, cui contrariatur accidia, est de necessitate spiritualis vitæ, sicut et ipsa caritas ; et ideo accidia est peccatum mortale.

Ad octavum dicendum, quod sicut concupiscentia, quæ est tantum in sensualitate, quæ provenit ex corruptione naturæ, non est peccatum mortale, quia est motus imperfectus ; ita etiam nec talis accidia est peccatum mortale.

ARTICULUS IV. — *Utrum accidia sit vitium capitale.* (II-II part., quæst. xxxv, art. 4.)

Quarto quæritur, utrum accidia sit vitium capitale. Et videtur quod non. Sicut enim delectatio procedit ex amore, ita tristitia procedit ex odio. Sed odium non est vitium capitale. Ergo multo minus accidia, quæ est tristitia quædam.

2. Præterea, vitia capitalia dicuntur quæ inclinant ad actus aliorum peccatorum. Sed accidia non videtur esse hujusmodi, sed magis immobile reddere : est enim tristitia aggravans, ut Damascenus dicit (lib. II Fidei orthod., cap. xiv). Ergo accidia non est vitium capitale.

3. Præterea, vitium capitale est quod habet aliquas filias. Sed accidiæ non videntur esse filiæ quæ ei assignantur a Gregorio, XXXI Moral. (cap. xxxi in antiq. exemp., in novis cap. xvii). Malitia enim est commune ad omnia peccata ; rancor autem pertinet ad odium, quod ex ira nascitur ; pusillanimitas vero et desperatio pertinent ad irascibilem, in qua non est accidia, sed magis in concupiscibili; torpor autem circa præceptum, videtur idem esse quod accidia ; evagatio vero mentis videtur contrariari rationi tristitiæ, quæ est constrictiva. Ergo accidia non debet poni vitium capitale.

Sed contra est auctoritas Gregorii, qui accidiam sive tristitiam inter vitia capitalia computat (XXXI Moral., ut sup.).

Respondeo dicendum, quod sicut supra, qu. x, art. 3, dictum est, vitium capitale est ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causæ finalis. Sicut autem homines propter delectationem quamdam procedunt ad multa facienda vel vitanda; ita etiam et propter tristitiam fugiendam; utrumque enim ejusdem rationis esse videtur; sicut quærere bonum et fugere malum. Cum ergo accidia sit quædam tristitia de bono divino interno, sicut invidia de bono proximi, ut dictum est, art. præced., et sicut ex invidia multa vitia oriuntur inquantum homo multa facit inordinate ad hujusmodi tristitiam repellendam quæ consequitur de bono proximi : ita etiam et accidia est vitium capitale. Sed quia etiam nullus homo est qui absque delectatione in tristitia manere possit, ut Philosophus dicit (in VIII Ethic., cap. v et vi), ideo ex tristitia duo consequuntur : quorum unum est ut recedat a contristantibus, aliud est ut ad alia transeat in quibus delectetur; et secundum hoc Philosophus dicit (in II Ethic., lib. VII, cap. xiv, circa med.), quod illi qui non possunt gaudere delectationibus spiritualibus, ut plurimum transferunt se ad delectationes corporales; et secundum hoc ex tristitia quæ concipitur ex spiritualibus bonis, sequitur *evagatio* circa illicita, in quibus animus carnalis delectatur. In fuga autem tristitiæ talis processus attenditur quod primo quidem homo ea fugit, secundo etiam prosequitur. Ad fugam autem spiritualium bonorum quæ delectari possunt, pertinet et recessus a bono divino sperato, et hæc est *desperatio;* et iterum recessus a bono spirituali agendo; quæ quidem quantum ad communia, quæ sunt de necessitate salutis, est *torpor*, circa præcepta; quantum autem ad ardua quæ cadunt sub consiliis, est *pusillanimitas.* Ulterius autem contingit quod si aliquis invitus detineatur in spiritualibus bonis quæ ipsum contristant, concipit primo quidem indignationem ad prælatos vel ad quascumque personas in his detinentes, et hic est *rancor :* secundo vero concipit indignationem et odium contra etiam ipsa spiritualia bona; et hæc proprie est *malitia.*

Ad primum ergo dicendum, quod in virtutibus animi amor, ex quo oritur delectatio, ponitur principalis virtus, quæ est caritas : quia bonum divinum et bonum proximi est secundum se amabile ; non autem est secundum se odibile, sed solum secundum quod ex aliquo accidente contristat ; et ideo magis accipiuntur capitalia vitia secundum tristitiam quam secundum odium.

Ad secundum dicendum, quod accidia immobilitat quidem ab his de quibus contristatur ; sed ad contraria promptum reddit.

Ad tertium dicendum, quod malitia hic non accipitur

secundum quod est communis omni peccato, sed secundum quod importat quamdam impugnationem spiritualium bonorum. Nihil enim prohibet quin rancor ex ira et ex accidia generetur : idem enim potest ex diversis causis secundum diversas rationes causari. Quod autem pusillanimitas et desperatio pertinent ad irascibilem, non impedit quin ex accidia causentur ; quia passiones irascibilis omnes causantur ex passionibus concupiscibilis (1). Torpor autem circa ipsa agenda, non est ipsa tristitia sed tristitiæ effectus. Unde ex accidia oritur tristitia, sicut ex hoc ipso quod constringit, gravat cor ; et ideo hujusmodi gravedinem fugiens ad alia evagatur.

QUÆSTIO XII

DE IRA

(*In quinque articulos divisa*).

Primo enim quæritur, utrum omnis ira sit mala, vel aliqua ira sit bona ; 2° utrum ira possit esse peccatum vel non ; 3° utrum ira sit peccatum mortale ; 4° utrum ira sit levius peccatum odio et invidia ; 5° utrum ira sit vitium capitale.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum omnis ira sit mala vel bona.*
(II–II, quæst. CLVIII, art. 1 et 2.)

Quæstio est de ira. Et primo quæritur utrum omnis ira sit mala, vel aliqua ira sit bona. Et videtur quod omnis ira sit mala. Hieronymus enim exponens illud Matth., V, *Qui irascitur fratri suo*, sic dicit : *In aliquibus codicibus additur, sine causa ; ceterum in veris definita sententia est, et ira penitus tollitur. Si enim jubemur orare pro persequentibus, omnis iræ occasio tollitur ; et hoc omnino est et sine causa, quia ira viri justitiam Dei non operatur*. Ergo omnis ira est mala et prohibita.

2. Præterea, sicut Dionysius dicit (in IV cap. de div. Nomin.), ira est naturalis cani, innaturalis autem homini. Sed id quod est contra naturam hominis, est malum et peccatum, ut patet per Damascenum (in III lib., cap. XIV, circa finem). Ergo omnis ira est peccatum.

3. Præterea, malum animæ humanæ est præter rationem, ut (ibidem) Dionysius dicit. Sed ira est semper præter rationem ; dicit enim Philosophus (in VII Ethic., cap. VI, in princ.) : *Videtur ira audire secundum quid rationem ; obaudire autem*, idest non perfecte audire, ut postea exponit. Ergo ira semper est mala.

(1) *Al.* concupiscibilibus.

4. Præterea, Dominus, Matth., VII, arguit eum qui habet trabem in oculo suo, et vult ejicere festucam de oculo fratris sui. Multo magis ergo est arguendus qui trabem in oculo suo ponit, ut ejiciat festucam de oculo alterius. Sed talis est quicumque irascitur ut alium corrigat. Dicit enim Cassianus (in VIII lib. de institutione Cœnobiorum, cap. VI), quod quilibet iracundiæ motus effervens excæcat oculum cordis. Ergo arguendus est quicumque irascitur ad corrigendum fratrem suum; et multo magis, si ex quacumque alia causa aliquis irascitur.

5. Præterea, perfectio hominis consistit in imitatione divina; unde dicitur Matth., v, 58: *Estote perfecti, sicut Pater vester perfectus est.* Sed sicut dicitur Sapient., XIV, Deus cum tranquillitate judicat. Ira autem quietem mentis subvertit, ut Gregorius dicit, V Moral. (cap. XXXI, in novis exemp.). Ergo omnis ira derogat perfectioni humanæ, utpote separans nos a similitudine divina.

6. Præterea, omne quod est bonum vel indifferens, est utile ad actum virtutis: quia usus bonorum est actus virtutis, ut Augustinus dicit (in II de lib. Arbit., cap. XXVIII et XIX, et I Retr., cap. IX, a med.). Sed nulla ira est utilis ad virtutem; dicit enim Cassianus (in lib. prædicto): *Cum Apostolus dicit, Omnis ira tollatur a nobis, nullam penitus necessariam et utilem nobis, excipit.* Tullius etiam dicit (in IV de Tusculanis quæstionibus): *Fortitudo non indiget advocata iracundia; satis suis armis munita perfecta est.* Ergo nulla ira est bona.

7. Præterea, Gregorius dicit (V Moral., cap. XXX, in fin.): *Cum tranquillitatem mentis ira diverberat, dilaniatam quodammodo scissamque perturbat, ut sibimetipsi non congruat ac vim intimæ similitudinis amittat.* Sed malum dicitur quia nocet, ut dicit Augustinus (in Enchir., cap. XII). Ergo omnis ira est mala.

8. Præterea, Levit., IX, super illud: *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo*, dicit Glossa (ordin. super illud, *Non quæras ultionem*), quod ira est libido ultionis. Sed quærere ultionem est contra legem divinam; subditur enim ibidem: *Ne quæras ultionem.* Ergo ira semper est peccatum.

9. Præterea, de similibus idem est judicium. Ergo et de similiter nominatis similiter debet judicari. Sed ira nominatur inter alia vitia capitalia: quodlibet autem aliorum quæ dicuntur vitia capitalia, semper est malum et nunquam bonum, ut patet discurrenti per singula. Ergo ira semper est mala, et nunquam bona.

10. Præterea, principia etsi sint minima quantitate, sunt tamen maxima virtute, ut Philosophus dicit (I de Cœlo, com. XXXIII). Sed capitalia vitia sunt quædam principia peccatorum. Ergo sunt maxima in malo. Non ergo habent aliquam permixtionem boni; et sic nulla ira est bona.

11. Præterea, illud quod impedit optimum actum hominis, est malum. Sed ira etiam quæ est ex zelo rectitudinis, impedit optimum actum hominis, scilicet contemplationem ; dicit enim Gregorius (V Moral., cap. XXXIII, ante med.) : *Cum quis a recti æmulatione concutitur ea quæ nisi tranquillo corde percipi non potest contemplatio dissipatur*. Ergo omnis ira est mala.

12. Præterea, sicut Tullius dicit (in IV de Tusculanis quæst.) passiones sunt quidam morbi animæ. Sed omnis morbus corporalis est malum corporis. Ergo omnis passio animæ est malum ejus. Sed ira est quædam passio animæ. Ergo omnis ira est mala.

13. Præterea, Philosophus dicit in lib. Topic. (IV, cap. V, parum a princ.), quod patiens et abstinens est qui patitur et non deducitur ; mitis autem et temperatus qui non patitur ; et per hoc habetur, quod virtuosum esse consistat in nihil pati ; et sic omnis passio repugnat virtuti. Sed omne tale est malum. Ergo omnis ira cum sit passio, est malum.

14. Præterea, quicumque usurpat sibi quod Dei est, peccat. Sed quicumque irascitur, usurpat sibi vindictam, quæ competit soli Deo, secundum illud Deut., XXXII : *Mihi vindicta*, ut Philosophus dicit (lib. II Rhet., cap. II, in princ.). Ergo quicumque irascitur, peccat.

15. Præterea, Valerius Maximus (lib. IV, cap. I, inter externa), narrat de Archyta Tarentino, quod cum servus suus eum offendisset, dixit : *Graviter te punirem, nisi tibi iratus essem*. Ergo videtur quod ira impedit debitam correctionem.

16. Præterea, si aliqua ira sit bona, hæc non est nisi illa quæ insurgit contra peccatum. Sed nulla est talis ; quia ira, cum sit passio appetitus sensibilis, non insurgit nisi contra malum sensibile. Ergo nulla ira est bona.

Sed contra, Chrysostomus dicit super Matth. (sive Auctor operis imperfecti, hom. XI) : *Qui sine causa irascitur, reus erit ; qui vero cum causa, non erit reus. Nam si ira non fuerit, nec doctrina proficit, nec judicia stant, nec crimina compescuntur*. Ergo aliqua ira est bona et necessaria.

Præterea, præcepta divina ad nihil inducunt nisi ad bonum. Sed ex præcepto divino inducimur ad irascendum, secundum illud Ephes., IV, 26 : *Irascimini, et nolite peccare :* et Glossa (ord. ex Amb.) exponit : *Irascimini contra peccantes. qui est naturalis motus animæ, qui solet ad profectum pertinere delinquentium. Ideo irascendum dicit, ostendens hanc iram esse bonam*. Non ergo omnis ira est mala.

Præterea, Gregorius dicit (V Moral., cap. XXXIII) : *Non recte intelligunt qui irasci nos nobis tantummodo, non etiam proximis delinquentibus volunt. Si enim sic proximos ut nos amare præcipimur ; restat ut sic eorum erroribus sicut nostris vitiis irascamur*.

Præterea, Damascenus dicit (in III lib., cap. XXX), quod ira fuit in Christo; in quo tamen nullum peccatum fuit, ut dicitur I Petri, II. Ergo non omnis ira est peccatum.

Præterea, omne peccatum est vituperabile. Sed non omnis qui irascitur, vituperatur, ut Philosophus dicit in II Ethic., (cap. V). Ergo non omnis ira est peccatum.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem fuit olim controversia apud philosophos; nam stoici dixerunt, omnem iram esse vitiosam; peripatetici autem dicebant, aliquam iram esse bonam. Ut ergo circa hoc quid sit verius videatur, considerandum est, quod in ira, sicut in qualibet alia passione, duo possumus considerare: unum quod est quasi formale, aliud quod est quasi materiale. Formale quidem in ira est id quod est ex parte animæ appetitivæ, quod scilicet ira sit appetitus vindictæ; materiale autem id quod pertinet ad commotionem corporalem, scilicet quod ira sit accensio sanguinis circa cor. Ita ergo si consideretur ira secundum id quod est formale in ea, sic potest esse et in appetitu sensitivo et in appetitu intellectivo qui est voluntas, secundum quam aliquis potest velle sumere vindictam; et secundum hoc manifestum est quod ira potest esse et bona et mala. Manifestum est enim quod quando aliquis quærit vindictam secundum debitum justitiæ ordinem, hoc est virtutis; puta, cum vindictam quærit ad correctionem peccati, servato ordine juris; et hoc est irasci contra peccatum. Cum autem aliquis inordinate appetit vindictam, est peccatum; vel quia quærit vindictam præter ordinem juris, vel quia quærit vindictam magis intendens exterminationem peccantis quam abolitionem peccati; et hoc est irasci in fratrem; et quantum ad hoc non fuisset discordia inter stoicos et peripateticos; nam stoici etiam concessissent, quod aliquando voluntas vindictæ est virtuosa. Sed quantum ad secundum, quod est materiale in ira. scilicet commotio cordis, tota controversia versabatur; quia hujusmodi commotio judicium rationis impedit, in quo consistit principaliter bonum virtutis; et ideo ex quacumque causa aliquis irascatur, videtur hoc esse in detrimentum virtutis, et pro tanto videtur quod omnis ira sit vitiosa. Sed si quis recte consideret, inveniet stoicos in sua consideratione tripliciter defecisse. Primo quidem quantum ad hoc quod non distinguebant inter id quod est optimum simpliciter, et id quod est optimum huic. Contingit enim aliquod esse melius simpliciter, quod non est huic melius; sicut philosophari est simpliciter melius quam ditari; sed indigenti necessariis ditari est melius, ut dicitur in III Topic. (cap. I); et furiosum esse est bonum cani secundum conditionem suæ naturæ; quod tamen non est homini bonum. Sic ergo, quia natura hominis composita est ex anima et corpore et ex natura intellectiva et sensitiva, ad bonum hominis pertinet quod secundum se totum vir-

tuti subdatur scilicet et secundum partem intellectivam et secundum partem sensitivam et secundum corpus; et ideo ad virtutem hominis requiritur ut appetitus debitæ vindictæ non solum sit in parte rationali animæ, sed etiam sit in parte sensitiva, et in ipso corpore, et ipsum corpus moveatur ad serviendum virtuti. Secundo vero non (1) consideraverunt, quod ira et aliæ hujusmodi passiones dupliciter se possunt habere ad judicium rationis. Uno modo antecedenter; et sic necesse est ut semper ira et omnis hujusmodi passio judicium rationis impediat, quia anima maxime judicare potest veritatem in tranquillitate quadam mentis; unde Philosophus etiam dicit (lib. VII Physic., com. XX), quod in quiescendo fit anima sciens et prudens. Alio modo potest se habere ira ad judicium rationis ut consequenter; quia scilicet postquam ratio dijudicavit et ordinavit modum vindictæ, tunc passio insurgit ad exequendum; et sic ira et aliæ hujusmodi passiones non impediunt judicium rationis, quia jam præcessit; sed magis adjuvant ad promptius exequendum, et in hoc sunt utiles virtuti; unde Gregorius dicit (in V Moral., cap. XXXIII, circa med.): *Curandum summopere est, ne ira, quæ ut instrumentum virtutis assumitur, menti dominetur, nec quasi domina præeat, sed velut ancilla ad obsequium parata a rationis tergo nequaquam recedat; tunc enim robustius contra vitia erigitur, cum subdita rationi* (2) *famulatur*. Tertio defecerunt stoici in hoc quod non recte accipiebant iram et alias passiones. Cum enim non omnes motus appetitivi sint passiones, non distinguebant passiones ab aliis appetitivis motibus in hoc quod alii appetitivi motus sunt in voluntate, passiones autem in appetitu sensitivo; quia non distinguebant inter utrumque appetitum; sed passiones dicebant motus appetitivos transgredientes temperiem ordinatæ rationis; unde dicebant, eas esse morbos quosdam animæ, sicut morbi corporis transgrediuntur temperiem sanitatis; et secundum hoc oportebat quod omnis ira et omnis passio sit mala. Sed quia ira secundum veritatem dicitur quicumque motus appetitus sensitivi, et hujusmodi motus potest esse ordinatus (3) a ratione, et secundum quod consequitur judicium rationis, deservit rationi ad prompte exequendum; et hoc exigit conditio naturæ humanæ ut appetitus sensitivus moveatur a ratione; inde est quod necesse est dicere secundum peripateticos, aliquam iram esse bonam et virtuosam.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus loquitur de ira qua quis irascitur fratri, ut patet ex verbis Domini, quæ exponit: omnis autem talis ira est mala; sed ira quæ est contra peccatum, est bona, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod ira prædominans rationi

(1) *Al. deest* non. — (2) *Al.* subita ratione. — (3) *Al.* inordinatus.

non est naturalis homini ; sed naturale est ei ut ira rationi deserviat.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de ira incontinentis, quæ non subjicitur rationi.

Ad quartum dicendum, quod ira quando consequitur judicium rationis, turbat quidem aliqualiter rationem, sed juvat ad promptitudinem executionis ; unde non tollit ordinem rationis qui jam ex præcedenti (1) judicio rationis stabilitus est ; unde et Gregorius dicit in Moral (lib. V, cap. xxxiii, parum a princ.), quod ira per vitium excæcat oculum mentis ; sed ira per zelum non excæcat, sed solum turbat.

Ad quintum dicendum, quod Deus est incorporeus ; unde sicut sine membris corporis operatur, ita sine appetitu sensitivo ; et tamen ad virtutem hominis pertinet quod motu appetitus sensitivi utatur, sicut etiam quod utatur corporeis instrumentis.

Ad sextum dicendum, quod ira præveniens judicium rationis, non est utilis ad virtutem, sed nociva ; subsequens autem est utilis ad exequendum, sicut dictum est, in corp. art.

Ad septimum dicendum, quod illa verba Gregorii sunt intelligenda de ira per vitium ; unde ipse etiam in sequentibus ostendit esse aliam iram laudabilem et virtuosam.

Ad octavum dicendum, quod ultio prohibetur in lege quæ fit ex solo livore vindictæ ; non autem illa quæ est ex zelo justitiæ.

Ad nonum dicendum, quod judicium non est sumendum ex nominibus, sed ex natura rerum ; unde non (2) oportet quod quæcumque similiter nominantur, idem judicium sortiantur ; alioquin tolleretur fallacia æquivocationis. Est ergo sciendum quod, sicut Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. v), vitia opposita mansuetudini sunt innominata ; et ideo utimur nomine passionis pro nomine vitii capitalis. Et quia passio potest esse bona et mala, ideo ira potest esse bona et mala. Aliqua autem vitia capitalia nominantur nominibus propriis vitiorum ; et ideo semper sunt mala.

Ad decimum dicendum, quod, sicut Dionysius dicit (iv cap. de divin. Nomin.), malum non agit nisi virtute boni ; et ideo vitia capitalia non habent quod sint principia ex ratione mali, sed potius ex ratione boni, secundum quam fines eorum sunt appetibiles, et moventes ad aliquos actus. Unde non oportet quod vitia capitalia sint maxime et pure mala. Et tamen potest dici, quod ira, secundum quod est vitium capitale, nunquam est bona.

Ad undecimum dicendum, quod non omne illud quod est impeditivum melioris, est malum ; alioquin matrimonium esset malum, quia impedit virginitatem ; sed ulterius id quod est im-

(1) *Al.* præcedentibus. — (2) *Al. deest* non.

peditivum alicujus boni ad horam, potest etiam esse pro tempore illo melius. Unde licet contemplatio sit simpliciter optima inter humanas operationes, tamen in aliquo casu potest esse melior aliqua actio, ad quam coadjuvat ira.

Ad duodecimum dicendum, quod ratio illa procedit de ira secundum quod importat inordinatum motum, ut stoici accipiebant.

Ad decimumtertium dicendum, quod Philosophus in lib. Topic. inducit pro exemplis quædam quæ non sunt vera secundum propriam opinionem; sed inducit ea ut probabilia secundum opiniones aliorum ; et tale est quod dicit, quod virtus consistit in nihil pati ; hoc enim erat probabile secundum opinionem stoicorum. In II autem Ethic. (1) (cap. III), improbat opiniones eorum qui dicebant, virtutes esse impassibilitates quasdam. Potest tamen dici quod virtus consistit in nihil pati inordinate.

Ad decimumquartum dicendum, quod ille qui irascitur de peccato fratris sui, non quærit vindictam sui, sed vindictam Dei ; peccatum enim nihil aliud est quam offensa Dei ; et ita ille qui juste irascitur, non usurpat illud sibi quod Dei est.

Ad decimumquintum dicendum, quod Architas non taxaverat modum vindictæ ; et ideo iratus nolebat taxare, ne excederet.

Ad decimumsextum dicendum, quod in ira duo possunt considerari ; scilicet causa iræ quam initiat ratio, et hoc potest esse peccatum ; et iterum nocumentum, in quod tendit appetitus sensitivus ; et hoc est semper aliquid sensibile.

ARTICULUS II. — *Utrum ira possit esse peccatum, vel non.* (II-II part., quæst. CLVII, art. 2.)

Secundo quæritur, utrum ira possit esse peccatum, vel non. Et videtur quod non. Ira enim passio quædam est. Sed passionibus non meremur neque demeremur, neque etiam laudamur aut vituperamur, ut patet per Philosophum in II Ethic. (cap. V). Ergo ira non est peccatum.

2. Præterea, sicut homo claudus est homo, ita natura lapsa est natura. Sed irasci est naturæ lapsæ. Ergo irasci est aliquid conveniens naturæ. Sed nullum tale est peccatum. Ergo ira non est peccatum.

3. Præterea, illud quod de se est ordinabile ad bonum vel ad malum, non debet judicari esse peccatum. Sed ira potest determinari vel ad bonum vel ad malum. Ergo ira non est secundum se peccatum.

4. Præterea, actus proprii naturalium virium animæ non sunt peccata ; quia peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit (in II lib. orthod. Fid., cap. IV et XXX). Sed ira est

(1) *Al.* Topic.

actus potentiæ irascibilis, quæ est quædam naturalis vis animæ. Ergo ira non est peccatum.

5. Præterea, omne peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit (I Retract., cap. XIII). Sed ira non est voluntaria; quia, ut Philosophus dicit (in VII Ethic., cap. VI), iratus cum tristitia operatur; tristitia autem est de his quæ nobis nolentibus accidunt, ut Augustinus dicit (XIV de Civ. Dei, cap. VI, in med.). Ergo ira non est peccatum.

6. Præterea, illud quod non est in potestate nostra, non est peccatum; nullus enim peccat in eo quod vitare non potest, ut dicit Augustinus (I Retract., cap. IX). Sed ira non est in potestate nostra: quia super illud Psalm. IV: *Irascimini, et nolite peccare*, dicit Glossa, quod motus iræ non est in potestate nostra. Ergo ira non est peccatum.

7. Præterea, Philosophus dicit (in lib. Problemat., sect. II, problem. 36), quod ira est ascensio sanguinis circa cor. Sed hoc non importat aliquod peccatum. Ergo ira non est peccatum.

8. Præterea, Hieronymus dicit (in epistola ad Antonium monachum, in fin.), quod irasci est hominis, sed non inferre injuriam, est christiani. Sed illud quod est hominis in eo quod homo, non est peccatum. Ergo ira non est peccatum.

9. Præterea, in omni peccato est conversio ad commutabile bonum. Sed in ira non est conversio ad commutabile bonum, sed magis ad malum, id est ad nocumentum proximo inferendum. Ergo ira non est peccatum.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Ephes., IV, 31: *Omnis indignatio et ira tollatur a vobis;* quod non diceret, nisi ira esset peccatum. Ergo ira est peccatum.

Respondeo dicendum, quod ira importat quemdam motum appetitus; non autem importat fugam sed prosecutionem; est enim appetitus alicujus rei consequendæ. Et quia conveniens objectum prosecutionis est bonum, non autem malum, ideo supra, quæst. X, art. 1, dictum est, quod omnes motus appetitivi quorum objectum est malum, si ad prosecutionem pertinent, sunt mali, sicut amare vel concupiscere malum, et gaudere de malo. Ira autem importat quemdam appetitum alicujus mali, id est nocumenti, quod quærit inferre proximo; non tamen appetit illud sub ratione mali, sed sub ratione boni, quod est justum vindicativum; propter hoc enim iratus quærit alium lædere, ut vindicet injuriam sibi factam. Motus autem appetitivi magis dijudicantur secundum illud quod est formale in objecto, quam secundum id quod est materiale in ipso; unde magis est dicendum quod ira sit prosecutio boni, quam quod sit prosecutio mali; quia id quod quærit est malum materialiter, sed bonum formaliter. Quamvis autem omnis prosecutio mali sit mala, non tamen omnis prosecutio boni est bona; sed oportet considerare an illud bonum sit verum et simpliciter bonum, vel magis

sit apparens et secundum quid bonum. Nam prosecutio ejus quod est vere et simpliciter bonum, est bona; sicut amor et concupiscentia sapientiæ, et gaudium de ipsa; sed prosecutio ejus quod est bonum apparens et secundum quid, malum autem simpliciter et secundum rei veritatem, est mala; sicut patet in gula et luxuria, in quibus vituperatur concupiscentia apparentis et non veri boni. Sic ergo dicendum est in proposito, quod si ira sit appetitus vindictæ secundum quod vere est justa, tunc ira erit bona et virtuosa, et vocatur ira per zelum. Si autem sit vindictæ quæ est apparens justa et non vere justa, sic ira est peccatum, quam Gregorius in V Moral. (cap. XXXIII, non procul a princ.) vocat iram per vitium. Est autem vindicta sic desiderata, apparens justa propter præcedentem injuriam quam ratio dictat esse vindicandam; non tamen est vere et simpliciter justa, quia non servatur debitus ordo justitiæ; quia forte aliquis quærit majorem vindictam quam debeat; vel quia quærit se vindicare sua auctoritate, cum hoc ei non liceat; vel quia quærit vindictam non debito fine; et ideo Philosophus dicit (in VII Ethic., cap. VI, in princ.), quod iratus incipit quidem audire rationem, prout scilicet judicat esse injuriam vindicandam; non tamen perfecte audit eam, quia non attendit ut sequatur rectum ordinem vindictæ secundum quod ratio dictat; unde comparat iram ministris festinantibus exequi mandatum, antequam totum audiant, et propter hoc offendunt.

Ad primum ergo dicendum, quod passiones neque dicuntur laudabiles neque vituperabiles; quia secundum se non important aliquid conveniens rationi vel rationi repugnans. Si tamen ad passionem addatur aliquid unde conveniat rationi, erit passio laudabilis; si vero addatur ei aliquid unde a ratione discordet, erit passio vituperabilis. Et sic ira ponitur peccatum, inquantum rationem perfecte (1) non audit, ut dictum est; et tamen ira dicitur esse peccatum non solum prout est passio, idest motus appetitus sensitivi, sed etiam prout nominat actum intellectivi appetitus, qui est voluntas, ut dictum est, art. præced.

Ad secundum dicendum, quod homini claudo potest aliquid convenire inquantum est homo; et hoc per se convenit homini, per accidens autem claudo. Potest etiam ei aliquid convenire inquantum est claudus, quod per accidens se habet ad hominem. Et similiter naturæ lapsæ ira convenit inquantum natura est lapsa: ex hoc enim contingit quod motus iræ discedit ab ordine rationis.

Ad tertium dicendum, sicut supra dictum est, quod quia vitium oppositum mansuetudini est innominatum, ideo nomen passionis, quæ de se est indifferens, sumitur pro nomine vitii;

1) *Al.* perfectam.

et hoc modo dicimus iram esse peccatum. Sic autem non se habet nisi ad malum.

Et similiter dicendum AD QUARTUM; sic enim ira nominat actum potentiæ naturalis, secundum quod est passio quædam indifferenter se habens ad bonum et malum.

AD QUINTUM dicendum, quod iratus operatur cum tristitia, quæ consequitur ex injuria illata. Unde ex hoc non potest haberi quod ira sit involuntaria, sed quod aliquod involuntarium sit causa iræ; nunquam enim aliquis irasceretur, nisi aliquid sibi fieret contra suam voluntatem.

AD SEXTUM dicendum, quod Glossa illa loquitur de ira inordinata, secundum quod est in sensualitate, præveniens plenam deliberationem rationis. Tales autem sensualitatis motus sunt quidem in potestate nostra in particulari, quia possumus unum motum impedire applicando cognitionem ad alia; non tamen possumus impedire quin aliquis motus inordinatus surgat.

AD SEPTIMUM dicendum, quod illa definitio iræ datur secundum id quod est materiale in ipsa; pertinet enim ad transmutationem corporalem ascensio sanguinis circa cor; sed talis corporalis commotio sequitur motum appetitivum, qui est formalis in ira, in quo consistit ratio peccati.

AD OCTAVUM dicendum, quod quandoque nomen hominis accipitur pro infirmitate humana, sicut I ad Corinth., III, 3: *Cum adhuc sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis?* et hoc modo irasci inordinate, dicitur esse hominis; quia pertinet ad infirmitatem humanam.

AD NONUM dicendum, quod objectum iræ est malum sub ratione alicujus boni; et ita importat conversionem ad aliquod bonum.

ARTICULUS III. — *Utrum ira sit peccatum mortale.* (II-II part., qu. CLIII, art. 3.)

Tertio quæritur, utrum ira sit peccatum mortale. Et videtur quod sic. Quia ad Ephes., IV, super illud: *Sol non occidat super iracundiam vestram*, dicit Glossa (ordinar.), quod Christus cum ira nunquam simul inhabitat. Sed solum peccatum mortale est illud quod Christus in anima non compatitur. Ergo ira est peccatum mortale.

2. Præterea, Matth., V, 21, Dominus dicit: *Audistis quia dictum est antiquis: Non occides; qui autem occiderit, reus erit judicio. Ego autem dico vobis, quod omnis qui irascitur fratri suo, reus erit judicio.* Ex quo patet quod eadem pœna debetur iræ in nova lege quæ debebatur homicidio in veteri lege. Sed homicidium in veteri lege semper erat peccatum mortale. Ergo ira in nova lege est peccatum mortale.

3. Præterea, omne id quod meretur damnationem æternam,

est peccatum mortale. Sed ira meretur damnationem æternam ; dicit enim Glossa (ordinaria super illud : *Omnis qui irascitur*), ibidem, quod his tribus, scilicet judicio, concilio, gehenna, diversæ mansiones in æterna damnatione pro modo peccati singulariter exprimuntur. Ergo ira est peccatum mortale.

4. Præterea, Gregorius dicit (V Moral.) : *Per iram justitia relinquitur, concordia rumpitur, sancti Spiritus splendor excutitur*. Sed ista non fiunt nisi per peccatum mortale. Ergo ira est peccatum mortale.

5. Præterea, omnis libidinosus appetitus quem sibi Christus retinuit, peccatum est mortale. Sed sicut Augustinus dicit (XIV de Civit. Dei, cap. xv, circa fin.), ira est libido ulciscendi. Vindictam autem sibi Christus retinuit, secundum illud Deuter., xxxii, 35 : *Mihi vindictam, et ego retribuam*, secundum aliam litteram ; ubi nos habemus : *Mea est ultio*. Ergo ira est peccatum mortale.

6. Præterea, illud quod facit augmentum scelerum, videtur esse scelus, idest peccatum mortale. Sed ira facit augmentum scelerum, ut Glossa (ordin.) dicit super illud Prov., xxix : *Vir iracundus provocat rixas*. Ergo ira est peccatum mortale.

7. Præterea, nihil corrumpit intellectum nisi excellens peccatum : quia et sensum corrumpunt excellentiæ sensibilium. Sed ira corrumpit intellectum : dicit enim Gregorius (V Moral., cap. xxxiii, parum a princ.), quod ira excæcat oculum rationis. Ergo ira est excellens peccatum, cujusmodi est peccatum mortale.

8. Præterea, illud quod est contra rationem, videtur esse peccatum mortale. Sed ira inordinata est contra judicium rationis, ut ex supradictis, art. 1 hujus quæst., patet. Ergo ira est peccatum mortale.

9. Præterea, illud quod est contra naturam hominis, est peccatum mortale. Sed ira est hujusmodi ; homo enim est animal mansuetum natura : ira autem mansuetudini contrariatur. Ergo ira est peccatum mortale.

10. Præterea, quidquid contrariatur actui caritatis, est peccatum mortale. Sed ira contrariatur actui caritatis, quæ vult bonum proximo ; ira autem vult proximo nocumentum. Ergo ira est peccatum mortale.

11. Præterea, peccatum mortale dicitur ex eo quod spiritualiter occidit. Sed Job, v, 2, dicitur quod virum *stultum interficit iracundia*. Ergo ira est peccatum mortale.

1. Sed contra, super illud Psal. iv : *Irascimini, et nolite peccare*, dicit Glossa (ordin. ex Cassiodoro) : *Venialis est ira quæ non perducitur in effectum*. Sed ea quæ sunt secundum genus suum peccata mortalia, etiam antequam perducantur ad effectum, nunquam sunt venialia secundum solum consensum. Ergo ira ex genere suo non est peccatum mortale.

2. Præterea, peccatum operis non est minus quam peccatum cordis. Sed opus iræ non semper est peccatum mortale, sicut quando aliquis per iram alicui (1) modica nocumenta infert, vel leviter impellendo eum, vel objurgando ipsum, vel aliquid hujusmodi faciendo. Ergo etiam neque ira ex genere suo est peccatum mortale.

3. Præterea, Augustinus dicit (IX de Civ. Dei, cap. v, non procul a fin.), quod in disciplina christiana non consideratur an aliquis irascatur ; sed magis unde pius animus irascitur. Sed nullum peccatum mortale potest esse simul cum pietate. Ergo ira non est peccatum mortale.

4. Præterea, est quædam ira quæ est virtuosa, ut supra, art. 1, habitum est ; et quædam ira quæ est, peccatum mortale. Ergo etiam est quædam media, quæ est peccatum veniale.

5. Præterea, nullum peccatum mortale potest esse cum Spiritu sancto. Sed ira potest esse cum Spiritu sancto : legitur enim IV Reg., II, quod requievit spiritus Eliæ super Eliseum, et tamen maledixit statim postea pueris ; et egressi duo ursi de saltu laceraverunt ex eis quadraginta duos pueros : quod videtur ad maximam iram pertinere. Ergo ira non est peccatum mortale.

6. Præterea, in lege nova nullum peccatum mortale permittitur. Sed ira permittitur, ut patet in Glossa (ordin.) ad Ephes. IV, super illud : *Irascimini, et nolite peccare*. Ergo ira non est peccatum mortale.

7. Præterea, secundum Philosophum (in VII Ethic., cap. VI et VII), concupiscentia est turpior quam ira. Sed concupiscentia non est semper peccatum mortale. Ergo etiam neque ira.

8. Præterea, peccatum mortale non est aliquis motus appetitus, præveniens completam deliberationem rationis. Sed ira semper prævenit completam deliberationem rationis : quia nunquam perfecte audit rationem, ut in VII Ethic. (cap. VI) dicitur. Ergo ira non est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod cum actus morales ex objectis speciem trahant, secundum eorum objecta considerari debent, utrum ex genere suo sint boni vel mali : et si mali, utrum mortalia vel venialia peccata. Dictum est autem, quod objectum iræ, secundum quod est peccatum, est vindicta injusta, quæ nihil aliud est quam nocumentum illatum proximo contra justitiæ debitum ; hoc autem de sui ratione importat peccatum mortale. Quia enim debitum justitiæ cadit sub præcepto, quidquid est contra rationem debiti justitiæ, contrariatur præcepto : unde est peccatum mortale. Unde ira per vitium ex suo genere est peccatum mortale, cum nihil aliud sit quam voluntas nocendi proximo injuste propter aliquam offensam præcedentem.

(1) *Al.* aliqua.

Sed in aliis peccatis, sicut dictum est, quæst. XI, art. 3, et quæst. X, art. 2, contingit aliquod peccatum ex genere suo esse mortale quod tamen propter imperfectionem actus est veniale. Dictum est autem supra, quæst. X, art. 2, quod actus hominis potest esse imperfectus dupliciter. Uno modo ex parte agentis ; et sic imperfectus actus hominis est qui solius est sensualitatis, præveniens judicium rationis, quæ est proprium principium activum in homine ; et secundum hoc motus sensualitatis ad quodcumque peccatum mortale, etiam ad adulterium vel homicidium perpetrandum, est peccatum veniale. Alio modo dicitur actus imperfectus ex parte objecti, quod propter sui parvitatem quasi nihil habetur. Nam ratio id quod est modicum, accipit quasi nihil, ut Philosophus dicit in III Polit. : et secundum hoc quamvis accipere rem alienam sit peccatum mortale ex genere suo, tamen accipere aliquid modicum, quod quasi nullius est pretii vel momenti, non est peccatum mortale ; puta, si aliquis acciperet unum modicum racemum de vinea alicujus. Utroque autem modo contingit in genere peccati iræ inveniri aliquod peccatum veniale. Uno modo sicut subitus motus iræ cui ratio non consentit, et est peccatum veniale : alio modo propter parvitatem nocumenti : puta, si aliquis irascitur contra aliquem puerum, volens eum parum trahere per capillos, vel per aurem, aut aliquid aliud leve facere in sui vindictam. Sed quando aliquis appetit se vindicare non servata justitia, inferendo aliquod grave nocumentum, cum consensu deliberatæ rationis, talis ira semper est peccatum mortale ; et quia quædam ira est peccatum mortale, et quædam veniale, ad utrasque rationes respondendum est.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de ira per vitium, quando motus iræ est perfectus et ex parte agentis et ex parte objecti : sic enim est semper peccatum mortale, ut dictum est, in corp. art.

Et similiter dicendum AD SECUNDUM et AD TERTIUM et AD QUARTUM.

AD QUINTUM dicendum, quod circa vindictam Deus aliquid sibi soli retinuit. Inferre enim vindictam in manifestis delictis, aliis commisit qui constituuntur in ordine alicujus potestatis : dicitur enim de homine pietatem habente, ad Rom. XIII, 4, quod est *vindex Dei in iram ei qui male agit*. De occultis vero sibi soli judicium et vindictam reservavit, secundum illud I ad Corinth., IV, 5 : *Nolite ante tempus judicare*. Sibi etiam soli reservavit Deus ut propter seipsum vindicaretur : homo enim non debet vindicari propter seipsum, sed propter culpam in seipso commissam, quæ est Dei offensa. Quando ergo aliquis quærit vindictam propter seipsum, vel præter ordinem judiciariæ potestatis, usurpat sibi quod Dei est ; et ideo peccat mortaliter, nisi sit actus imperfectus, ut dictum est.

Ad sextum dicendum, quod crementum scelerum potest fieri non solum per additionem sceleris ad scelus, sed etiam per occasionem : et hoc modo ira quæ est peccatum veniale, potest facere crementum scelerum.

Ad septimum dicendum, quod intellectum vel rationem potest aliquid dupliciter corrumpere. Uno modo per se et directe per quamdam contrarietatem ; et sic solum peccatum mortale corrumpit judicium rationis. Alio modo indirecte et per accidens, inquantum impeditur usus rationis per quamdam corporalem commutationem : et hoc modo etiam ira quæ est peccatum veniale, potest impedire usum rationis ; non tamen proprie dicitur excæcare, nisi quando rationem ducit in consensum peccati.

Ad octavum dicendum, quod ratio dirigit omnia ex fine. Illud ergo directe contrariatur rationi quod excludit debitum finem ; et hoc non fit nisi per peccatum mortale. Si autem sit inordinatio circa ea quæ sunt ad finem non excluso fine, non est proprie contra rationem, sed præter eam ; et est peccatum veniale.

Ad nonum dicendum, quod ira est contra naturam hominis, qui est animal rationale, inquantum contrariatur rationi ; et hoc convenit soli iræ quæ est peccatum mortale.

Ad decimum dicendum, quod caritas vult proximo bonum sub ratione boni, et ideo proprie caritati contrariatur odium. Ira autem appetit malum proximi non inquantum malum, sed sub ratione justi vindicativi, ut dictum est, art. præced., et ideo ex parte objecti, quod non est vere justum sed apparens, contrariatur justitiæ ; ex parte vero passionis contrariatur mansuetudini, quæ tenet medium in ira.

Ad undecimum dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda de perfecto motu iræ per vitium.

Ad primum vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod Glossa illa loquitur de ira quæ est in sola sensualitate, quæ dicitur ad effectum perducere, non solum in exteriori opere, sed etiam per interiorem consensum, qui apud Deum pro facto reputatur.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de ira per zelum, quæ est imperfecta ex parte objecti.

Ad tertium dicendum, quod pius animus irascitur ira per zelum, quæ est virtuosa, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum quod inter vindictam justam et injustam nihil est medium ; et ideo etiam nec inter iram virtuosam et iram quæ est peccatum mortale, nisi forte ira imperfecta, quæ est venialis.

Ad quintum dicendum quod Eliseus non maledixit pueris ex ira vitiosa, quasi propter livorem vindictæ, sed ex zelo divinæ justitiæ.

Ad sextum dicendum, quod Apostolus permittit motum iræ imperfectæ, quæ in sola sensualitate consistit.

Ad septimum dicendum, quod si illa concupiscentia est perfecta ejus quod ex genere suo est peccatum mortale, ipsa etiam est peccatum mortale ; si tamen sit imperfecta, est peccatum veniale, sicut et de ira dictum est, in corp. art.

Ad octatum dicendum, quod ira non perfecte audit rationem dissuadentem ; audit tamen quandoque perfecte rationem consentientem.

ARTICULUS IV. — *Utrum ira sit levius peccatum odio et invidia et aliis hujusmodi.* (II-II part., quæst. CLIII, art. 4.)

Quarto quæritur, utrum ira sit levius peccatum odio et invidia et aliis hujusmodi. Et videtur quod non. Quia, ut Augustinus dicit (in Enchir., cap. XII), malum dicitur quia nocet. Ergo quanto aliquod peccatum majus nocumentum affert, tanto gravius est. Sed ira majus nocumentum infert homini quam invidia ; dicit enim Hugo de sancto Victore (lib. de Septenariis, cap. II, non longe a princ.), quod *superbia aufert homini Deum, invidia proximum, ira seipsum.* Ergo invidia non est gravius peccatum quam ira.

2. Præterea, effectus assimilatur suæ causæ. Sed effectus invidiæ est ira, ut Hugo dicit (in eodem libro, ubi sup.). Ergo ira non est minus peccatum quam invidia.

3. Item, videtur quod non sit minus peccatum quam odium. Quia gravitas peccatorum attenditur secundum effectum. Sed idem est effectus odii et iræ, scilicet inferre nocumentum proximo. Ergo odium non est gravius peccatum quam ira.

4. Item, videtur quod sit gravius peccatum quam concupiscentia carnis. Quia secundum Philosophum (in III Topic., cap. II, a med.) si summum hujus præeminet summo illius, hoc præeminet illi. Sed summum peccatum in genere iræ, scilicet homicidium, præeminet in gravitate cuicumque peccato in genere concupiscentiæ carnis. Ergo ira est simpliciter gravius peccatum quam concupiscentia carnis.

5. Præterea, quanto aliquod peccatum est gravius, tanto majorem pœnitudinem inducit. Sed pœnitentia magis est adjuncta iræ quam concupiscentiæ carnis : quia, sicut Philosophus dicit (in VII Ethic., cap. VI, circa med.), qui irascitur, cum tristitia peccat, concupiscens autem sine tristitia. Ergo ira est gravius peccatum quam concupiscentia.

6. Præterea, Ezech., XVI, 44, dicitur : *Sicut mater, ita et filia.* Sed blasphemia, quæ est filia iræ secundum Gregorium lib. XXXI Moral., cap. XXXI, in antiq. exempl., in novis vero cap. XVII), est gravissimum peccatum. Ergo ira est gravius peccatum omnibus aliis vitiis.

Sed contra est quod Augustinus (in regula III, cap. XXXVII), conparat iram festucæ, odium vero trabi.

Respondeo dicendum, quod ibi quærenda est differentia, ubi aliqua convenientia invenitur. Peccatum autem iræ convenit cum tribus peccatis in objecto. Est enim objectum iræ, sicut dictum est, malum aliquod inferendum sub ratione cujusdam boni. Ex parte ergo mali convenit cum odio, quod appetit malum alicujus, et cum invidia quæ dolet de bono; ex parte vero boni desiderati convenit cum concupiscentia, quæ etiam est inordinatus appetitus boni. Sed absolute loquendo ira deficit in gravitate a tribus prædictis vitiis. Nam odium quærit malum proximi sub ratione mali, et invidia contrariatur bono proximi sub ratione boni; ira autem non quærit malum proximi nec impedit bonum ejus nisi sub ratione boni quod est justum vindicativum; et ita illud quod facit odium et invidia per se intendens ad malum vel ad impedimentum boni, hoc facit ira per se intendens ad bonum, per accidens autem ad malum. Semper autem id quod est per se, potius est eo quod est per accidens : et ideo invidia et odium excedunt in malitia peccatum iræ. Similiter etiam peccatum concupiscentiæ est ex hoc quod tendit in bonum quod est delectabile secundum sensum : ira autem tendit inordinate in bonum quod est apparens justum, quod est secundum rationem. Et ideo cum bonum rationis sit melius quam bonum sensus, motus iræ magis accedit ad virtutem quam motus concupiscentiæ; et ideo simpliciter loquendo est peccatum. Unde Philosophus dicit (in VII Ethic., cap. VI, inter princ. et med.), quod incontinens concupiscentiæ est turpior quam incontinens iræ. Et hæc quidem comparatio attenditur secundum ipsa genera peccatorum : nihil enim prohibet secundum aliquas supervenientes circumstantias iram esse aliis graviorem.

Ad primum ergo dicendum, quod invidia aufert homini proximum per quamdam contrarietatem ad ipsum; sic autem ira non aufert homini seipsum, sed indirecte, inquantum per corporalem commotionem iræ impeditur usus rationis, per quam homo non est compos sui ipsius.

Ad secundum dicendum, quod ira secundum Philosophum (II Rhetoric., cap. IV, circa finem), ex tristitia causatur : et ita cum invidia sit quædam tristitia, contingit ex invidia iram causari. Non tamen oportet quod ira sit æqualis invidiæ; quia non semper effectus adæquatur suæ causæ, quamvis aliquam similitudinem ejus habeat.

Ad tertium dicendum, quod ira et odium diversimode procedunt ad inferendum nocumentum proximo; et hæc quidem diversitas potest attendi secundum plura, ut Philosophus dicit (in II Rhet., cap. III et IV) : primo quidem, quia ira non intendit nocumentum nisi sub ratione justi vindicativi, unde non quærit nocere nisi illis qui nos læserunt vel aliquos ad nos

pertinentes, ut fiat quædam retributio; sed odium potest esse ad quoscumque extraneos, qui nihil unquam nos læserunt, propter hoc quod eorum dispositio contrariatur nostro affectui. Secundo, quia ira est semper ad aliquas singulares personas, quia causatur ex aliquibus injuriosis actibus, actus autem sunt singularium ; odium autem potest esse ad aliquid commune, sicut homo habet odio totum latronum genus. Tertio, quia iratus non quærit nocumentum proximi nisi usque ad illam mensuram quæ requiritur secundum quod ei videtur vindicativa justitia; quo quidem adepto quietatur ira : sed odium de quocumque malo non saturatur ; quærit enim malum proximi secundum se. Quarto, quia iratus hoc appetit, ut ille cui nocumentum infert, hoc sentiat, quod propter injuriam illatam hoc malum sibi evenit ; odiens autem non curat qualitercumque immerito malum veniat. Ex quibus etiam patet quod odium est gravius peccatum quam ira.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet, si homicidium esset species iræ : non est autem species iræ, sed effectus. Contingit autem quod ex minori malo consequitur quandoque majus malum.

Ad quintum dicendum, quod concupiscentia magis est pœnitibilis quam etiam ira, eo quod ira plus habet de ratione. Tristitia autem quæ conjungitur iræ, non pertinet ad pœnitentiam ; quia non est de actu iræ, sed de causa provocante ad iram, scilicet de injuria illata.

Ad sextum dicendum, quod quia malum nihil causat nisi virtute boni, in processu peccatorum proceditur ab eo quod habet magis speciem boni ; et ideo plerumque ex minoribus peccatis homo perducitur in majora. Unde non oportet quod ira sit tantæ quantitatis sicut blasphemia.

ARTICULUS V. — *Utrum ira sit vitium capitale.* (II-II part., quæst. CLVIII, art. 5.)

Quinto quæritur, utrum ira sit vitium capitale. Et videtur quod non. Capitis enim non est caput. Sed ira habet aliud caput, causatur enim ex tristitia, ut etiam Philosophus dicit (II Rhetor., cap. IV, circa fin.). Ergo ira non est vitium capitale.

2. Præterea, omne vitium capitale est speciale peccatum. Sed ira videtur esse generale ; quia non contrariatur uni soli virtuti, sed pluribus ; contrariatur enim et caritati et justitiæ et mansuetudini. Ergo ira non est vitium capitale.

3. Præterea, aliis vitiis capitalibus quædam alia vitia opponuntur, sicut superbiæ pusillanimitas, accidiæ vana lætitia. Sed iræ non opponitur aliud vitium. Ergo non est vitium capitale.

Sed contra est quod Proverb., XXIX, super illud : *Vir iracundus provocat rixas,* dicit Glossa (ordinar) : *Janua omnium*

vitiorum est iracundia, qua clausa virtutibus intrinsecus debetur (1) *quies; aperta, ad omne facinus armabitur animus.*

Respondeo dicendum, quod sicut supra, quæst. x, art. 3, dictum est, vitium capitale est ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causæ finalis. Contingit autem ut in pluribus, ad finem iracundiæ, idest ad vindictam sumendam, multa inordinate fieri, quæ quidem inordinate facta sunt quædam peccata : et ideo ira est vitium capitale, et ponit Gregorius (XXXI Moralium, cap. XXXI in antiquis exempl., in novis vero cap. XVII), sex filias ejus, quæ sunt *rixæ, tumor mentis, contumeliæ, clamor, indignatio, blasphemia.* Et hujus ratio est quia ira potest considerari tripliciter : uno modo secundum quod est in corde; alio modo secundum quod est in ore; tertio modo secundum quod procedit usque ad opus. Secundum autem quod est in corde, unum quidem vitium oritur ex parte suæ causæ, quæ est injuria illata : non enim nocumentum illatum provocat ad iram nisi inquantum consideratur sub ratione injusti : sic enim ei debetur vindicta. Quanto autem aliqua persona est vilior vel magis obnoxia alteri, tanto injustius est quod ei nocumentum inferat; et ideo iratus considerans nocumentum sibi illatum, magnificat in animo suo injustitiam, et ex hoc procedit ad vindicandum indignitatem personæ inferentis nocumentum, et hæc est proprie *indignatio.* Aliud autem vitium causatur ex ira in corde existente ex parte ejus quod iratus appetit. Excogitat enim iratus diversas vias et modos per quos possit se vindicare, et talibus cogitationibus quodammodo inflatur animus ejus, secundum illud Job, XV, 2 : *Numquid sapiens implebit ardore stomachum suum?* et sic ex ira oritur *tumor mentis.* Procedit etiam ira in locutionem, et contra Deum qui permittit injuriam inferri, et sic ex ira causatur *blasphemia;* et contra proximum, qui infert; et sic sunt duo gradus iræ qui tanguntur Matth., V. Quorum unus est cum aliquis prorumpit in verba inordinata sine expressione specialis injuriæ, ut qui dixerit fratri suo, racha, quæ est interjectio irascentis, et sic ex ira oritur *clamor*, idest inordinata et confusa locutio indicans motum iræ. Alius gradus iræ est cum aliquis prorumpit usque ad verba injuriosa; sicut cum quis dixerit fratri suo, Fatue, ad quod pertinet *contumelia.* Secundum autem quod ira procedit in actum, sic causantur *rixæ*, in quibus includuntur omnia consequentia, sicut vulnerationes, homicidia, et hujusmodi.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod tristitia ex qua oritur, non est solum illa tristitia quæ est vitium capitale; unde non continetur sub aliquo capitali vitio.

AD SECUNDUM dicendum, quod ira est speciale vitium; opponitur tamen diversis virtutibus secundum diversas rationes.

(1) *Forte* dabitur.

Nam quantum ad ipsam inordinationem passionis opponitur mansuetudini; quantum autem ad nocumentum quod intentat inferre, opponitur caritati; quantum autem ad rationem apparentis justitiæ, opponitur veræ justitiæ : magis tamen opponitur mansuetudini quæ est moderativa iræ.

AD TERTIUM dicendum, quod etiam iræ contrariatur aliquod vitium quod est inordinata remissio iræ, de quo Chrysostomus (sive Auctor oper. imperf. in Matth., hom. XI) dicit super illud Matth., V : *Qui irascitur fratri suo :* « *Patientia irrationalis vitia seminat, negligentiam nutrit, et non solum malos sed etiam bonos invitat ad malum.* » Quia tamen illud vitium est innominatum, iracundiæ non videtur opponi aliud vitium.

QUÆSTIO XIII

DE AVARITIA

(*In quatuor articulos divisa.*)

Primo enim quæritur, utrum avaritia sit vitium speciale; 2° utrum avaritia sit peccatum mortale; 3° utrum sit vitium capitale; 4° utrum mutuare ad usuram sit peccatum mortale.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum avaritia sit vitium speciale.* (II-II part., quæst. CXVIII, art. 2.)

Quæstio est de avaritia. Et primo quæritur, utrum sit vitium speciale. Et videtur quod non. Omne enim vitium speciale habet materiam specialem : quia semper in moralibus species determinantur secundum objecta. Sed avaritia non habet materiam specialem, sed generalem : dicit enim Augustinus (III de lib. Arb., cap. XVII) : *Avaritia quæ græce philargyria dicitur non in solo argento vel nummis, sed in omnibus rebus quæ inordinate cupiuntur intelligenda est, ubicumque omnino plus vult quisquam quam satis est.* Ergo avaritia non est speciale peccatum.

2. Præterea, id quod continet sub se diversa genera peccatorum, non est speciale peccatum. Sed avaritia continet sub se diversa genera peccatorum : nam etiam sub avaritia continetur superbia, quæ est appetitus inordinatus excellentiæ : dicit enim Gregorius in homil. super : *Ductus est Jesus etc.* (homil. XVI in Ev. inter princ. et med.) : *Avaritia non solum pecuniæ est, sed etiam altitudinis, cum supra modum sublimitas ambitur.* Ergo avaritia non est speciale peccatum.

3. Præterea, Tullius dicit, quod avaritia est immoderatus amor habendi. Sed omnia quæ ad nos pertinent, habere dicimur, et partes nostræ substantiæ, et qualitates, et quantitates,

et exteriora accidentia, ut dicit Philosophus in prædicamentis (in Postprædicam., cap. *Habere*). Ergo avaritia non est speciale peccatum.

4. Præterea, omne peccatum speciale habet aliud peccatum sibi oppositum, ut dicitur in II Ethic. (cap. VIII). Sed avaritia non habet aliquod peccatum sibi oppositum, ut patet per Philosophum in V Ethic. Ergo avaritia non est speciale peccatum.

5. Præterea, illud quod se habet ad omnia genera peccatorum, non videtur esse speciale peccatum. Sed avaritia se habet ad omnia genera peccatorum : dicitur enim I ad Timoth., ult., 10 : *Radix omnium malorum est cupiditas*, per quam avaritia intelligitur, ut Augustinus dicit (XI super Genes. ad litteram, cap. XI). Ergo avaritia non est speciale peccatum.

6. Præterea, si avaritia sit speciale peccatum, hoc maxime erit inquantum avaritia est inordinatus appetitus pecuniarum. Sed hoc etiam modo avaritia est peccatum generale ; quia omne peccatum est per conversionem ad commutabile bonum, ut Augustinus dicit (lib. I de lib. Arb., cap. ult.). Bona autem temporalia fere omnia per pecuniam possunt acquiri, secundum illud Eccle., x, 19 : *Pecuniæ obediunt omnia*. Ergo avaritia nullo modo est speciale peccatum.

7. Præterea, nullum speciale peccatum contrariatur diversis virtutibus, eo quod uni unum est contrarium, ut dicitur in X Metaph. Sed avaritia contrariatur diversis virtutibus : contrariatur enim caritati, ut Augustinus dicit super Genes. ad litteram (lib. XI, cap. XV) : contrariatur etiam liberalitati, secundum quod communiter dicitur : contrariatur etiam justitiæ, secundum quod est specialis virtus, ut dicit Chrysostomus (homil. XV in Matth.) exponens illud Matth., V : *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam ;* justitia enim dicit vel universalem virtutem, vel particularem avaritiæ contrariam. Ergo avaritia non est speciale peccatum.

8. Præterea, avaritiæ proprium est ut retineat non retinenda. Sed spiritualia sunt specialiter non retinenda, quia communicata non minuuntur, sed crescunt. Ergo avaritia est circa spiritualia bona. Manifestum est autem quod est circa bona corporalia. Ego universaliter circa omnia bona. Non ergo est vitium speciale sed generale.

Sed contra, nullum generale dividitur contra specialia. Sed avaritia dividitur contra specialia peccata : Gregorius enim XXXI Moral. (cap. XXXI in antiq. exempl., in novis vero cap. XVII) distinguit avaritiam contra alia vitia capitalia. Genes. etiam III in Glossa dicitur, quod diabolus tentavit primum hominem de gula, superbia, et avaritia : et sic avaritia contra alia peccata dividitur. Ergo avaritia est speciale peccatum.

Præterea, speciali virtuti peccatum speciale contrariatur.

Sed avaritia contrariatur justitiæ secundum quod est virtus specialis, ut patet per auctoritatem Chrysostomi (in argum. 7) inductam. Ergo avaritia est peccatum speciale.

Præterea, radix habet rationem principii. Sed principium distinguitur ab his quorum est principium : quia nihil est principium vel causa sui ipsius. Cum ergo avaritia sit radix omnium malorum, ut Apostolus dicit, videtur quod avaritia sit peccatum distinctum ab aliis peccatis : et ita non est generale peccatum, sed speciale.

Respondeo dicendum, quod avaritia, secundum quod est ex prima sui nominis impositione, significat inordinatam cupiditatem pecuniarum : dicitur enim avarus quasi avidus æris, ut Isidorus dicit in lib. Etymol. (lib. X, cap. I, circa med.), et huic consonat quod in græco avaritia philargyria nominatur quasi amor argenti. Unde cum pecunia sit quædam materia specialis, avaritia videtur secundum primam nominis impositionem speciale quoddam vitium esse : sed secundum quamdam similitudinem ampliatum est hoc nomen ad significandum inordinatam cupiditatem quorumlibet bonorum : et secundum hoc avaritia est generale peccatum ; quia in omni peccato est conversio per appetitum inordinatum ad aliquod commutabile bonum, et ideo Augustinus (XI super Genes. ad litteram, cap. X), dicit, quod est avaritia generalis, qua quis appetit aliquid plusquam oportet ; et est avaritia specialis, quæ usitatius appellatur amor pecuniæ. Et hujus distinctionis ratio est, quia cum avaritia sit inordinatus amor habendi : sicut *habere* potest uno modo sumi communiter, et alio modo specialiter ; prout dicimur habere possessionem de qua possumus quod volumus facere ; ita etiam avaritia sumitur generaliter pro inordinato amore habendi possessiones, quæ omnes sub nomine pecuniæ intelliguntur, quia eorum pretium pecunia mensuratur, ut Philosophus dicit in IV Ethic. Sed quia peccatum virtuti opponitur, oportet considerare, quod circa possessiones vel pecunias consistit et justitia et liberalitas ; aliter tamen et aliter. Ad justitiam enim pertinet medium æqualitatis constitutæ in ipsis rebus possessis, ut scilicet unusquisque habeat quod sibi debetur ; liberalitas vero constituit medium in ipsis affectionibus animæ, ut scilicet unusquisque non sit nimium amator vel cupidus pecuniæ, et quod sit emissivus earum cum delectatione vel sine tristitia quando oportet et ubi oportet. Quidam ergo loquuntur de avaritia sicut de opposito liberalitatis : et secundum hoc avaritia importat quemdam defectum circa emissiones pecuniarum et quamdam superfluitatem circa acquisitionem et retentionem earum in superfluo amore pecuniæ. Philosophus vero (in V Ethic., lib. IV, cap. I), loquitur de avaritia sicut de opposito justitiæ : et secundum hoc avarus dicitur qui recipit vel retinet aliena contra debitum justitiæ. Liberalitati enim opponit non avaritiam sed

illiberalitatem, ut patet in IV Ethic. (cap. I), et huic etiam consonat auctoritas Chrysostomi inducta, et etiam id quod dicitur Ezech., XXII, 27 : *Principes ejus in medio ejus quasi lupi rapientes prædam ad effundendum sanguinem et avare lucra sectanda.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de avaritia communiter dicta.

Et similiter dicendum AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum, quod habere specialiter dicimur possessiones, quarum omnino domini sumus; unde cum Tullius dicit, quod avaritia est inordinatus amor habendi, proprie intelligendum est secundum quod dicimur habere possessiones.

AD QUARTUM dicendum, quod objectio illa procedit de avaritia secundum quod opponitur justitiæ. Justitia enim medium quid est (1) inter superfluum et diminutum ; sed non est medium inter duas malitias, sicut aliæ virtutes, ut dicitur in V Ethic. Sed quod aliquid superabundet in accipiendo vel retinendo ultra debitum justitiæ, malitia quædam est, et ad avaritiam pertinet. Quod autem aliquis minus habeat quam sibi debeatur, hoc non est injustum facere, sed injustum pati ; quod magis est pœna quam culpa ; et secundum hoc avaritia opponitur alicui peccato.

AD QUINTUM dicendum, quod avaritia pertinet ad omnia peccata non sicut genus, sed sicut radix et principium : et ideo ex hoc non potest concludi quod avaritia sit generale peccatum, sed quod sit generalis quædam causa peccatorum.

AD SEXTUM dicendum, quod quædam acquiruntur pecunia, quæ sunt secundum eamdem rationem appetibilia sicut et pecunia, inquantum scilicet sunt utilia ad necessitatem vitæ ; ut etiam omnia ista quæ possessiones dicuntur, sub pecuniæ nomine includantur : et sunt materia avaritiæ specialiter dictæ. Quædam vero sunt quæ possunt acquiri per pecuniam, et tamen habent aliam rationem appetibilitatis ; et ista pertinent ad alia vitia specialia, sicut sublimitas honorum, quæ pertinet ad ambitionem, et pravitas laudis, quæ pertinet ad inanem gloriam, et delectatio ciborum, quæ pertinet ad gulam, et venereorum, quæ pertinet ad luxuriam.

AD SEPTIMUM dicendum, quod avaritia opponitur justitiæ et liberalitati secundum diversas acceptiones ; caritati vero opponitur sicut et quodlibet peccatum mortale, inquantum constituit finem in bono creato.

AD OCTAVUM dicendum, quod spiritualia bona non sunt retinenda, sed communicanda ; non tamen est idem modus habendi aut communicandi ea, sicut habentur vel communicantur possessiones ; unde non pertinet ad avaritiam proprie dictam.

(1) *Al. omittitur* quid est.

ARTICULUS II. — *Utrum avaritia sit peccatum mortale.*
(I-II p., quæst. CVIII, art. 4.)

Secundo quæritur, utrum avaritia sit peccatum mortale. Et videtur quod sic. Nihil enim excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Sed avaritia excludit a regno Dei; dicitur enim Ephes. v, 5: *Omnis fornicator, aut immundus, aut avarus* (*quod est idolorum servitus*) *non habet hereditatem in regno Christi et Dei.* Ergo avaritia est peccatum mortale.

2. Præterea, omne peccatum quod contrariatur caritati, est mortale: quia per caritatem est vita animæ, secundum illud I Joan., II, 15: *Si quis diligit sæculum, non est perfecta caritas Patris in illo.* Sed avaritia contrariatur caritati: dicit enim Augustinus (in lib. LXXXIII Quæstionum, quæst. XXXVI, parum a princ.) quod venenum caritatis est cupiditas. Ergo avaritia, quæ est idem cupiditati, est peccatum mortale.

3. Præterea, I Joan., II, 15, dicitur: *Si quis diligit mundum, non est caritas Patris in eo.* Sed avaritia ex inordinato amore mundi procedit. Ergo avaritia excludit ab homine caritatem Dei; et ita est peccatum mortale.

4. Præterea, illud quod contrariatur justitiæ, videtur esse peccatum mortale, eo quod justitia habet rationem debiti, quod cadit sub præcepto. Sed avaritia contrariatur justitiæ; reservat enim aliqua quæ possunt cedere in utilitatem proximorum. Dicit enim Basilius (in serm. ad divites avaros super illud Luc., XII, *Destruam horrea mea*): *Est panis famelici quem tu tenes, nudi tunica quam conservas; indigentis argentum quod possides. Quocirca tot injuriaris, quot exhibere valeres.* Ergo avaritia est peccatum mortale.

5. Præterea, donum Dei est aliquid perfectius virtute. Sed avaritia opponitur cuidam dono Dei, scilicet pietati, ut habetur in Glossa (ordin.) Lucæ, II. Ergo avaritia est peccatum mortale.

6. Præterea, peccatum mortale est aversio a bono incommutabili, et conversio ad commutabile bonum. Sed hoc maxime est in avaritia, quæ est inordinatus appetitus commutabilis boni. Ergo avaritia est peccatum mortale.

7. Præterea, illud quod deprimit mentem ad terrena, ut ad superiora non possit consurgere, videtur esse peccatum mortale. Sed avaritia est hujusmodi; dicit enim Gregorius (XIII Moralium), quod avaritia mentem quam infecerit, ita gravem reddit, ut ad appetenda sublimia attolli non possit. Ergo avaritia est peccatum mortale.

8. Præterea, insanabilitas est conditio gravissimi peccati: nam peccatum in Spiritum sanctum, quod est gravissimum, irremissibile dicitur. Sed avaritia est insanabilis, ut Philosophus dicit (in IV Ethic., cap. I, non multum procul. a fin.). Ergo avaritia est peccatum mortale et gravissimum.

1. Sed contra est quod I ad Corinth. III, super illud : *Si quis ædificaverit super hoc fundamentum, etc.*, dicit Glossa (cap. I, non multum procul a fin.), quod lignum, fenum et stipulam is superædificat qui cogitat quæ mundi sunt, quomodo mundo placeat ; quod ad peccatum avaritiæ pertinet. Sed per hoc non significatur peccatum mortale sed veniale ; subditur enim quod *salvus erit, sic quasi per ignem*. Ergo avaritia non est peccatum mortale.

2. Præterea, avaritia prodigalitati opponitur. Sed prodigalitas ex genere suo non est peccatum mortale. Ergo neque avaritia, cum contraria sint in eodem genere.

3. Præterea, ad avaritiam proprie pertinet superflue temporalia congregare. Hoc autem non semper est peccatum mortale, cum non contrarietur alicui præcepto. Ergo avaritia non est peccatum mortale.

4. Præterea, non accipere aliena videtur esse laudabile. Sed quandoque avari nolunt accipere aliena, ut Philosophus dicit (in IV Ethic., cap. I, non remote a fin.). Ergo avaritia quandoque non est malum, et per consequens nec peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, avaritia dicitur dupliciter : quandoque enim sumitur secundum quod est opposita justitiæ, et tunc semper est peccatum mortale ; nisi forte propter imperfectionem actus, ut supra de aliis vitiis dictum est ; sic enim ad avaritiam pertinet accipere vel retinere aliena injuste : et hoc semper est peccatum mortale ; primi tamen motus in hoc genere non sunt peccata mortalia. Aliquando vero sumitur avaritia secundum quod opponitur liberalitati, quam Philosophus in IV Ethic., illiberalitatem nominat : et tunc ad avaritiam pertinet excedere in amore et desiderio pecuniarum et omnium quæ per pecunias acquiri possunt ; et sic cum communiter loquimur de desiderio et amore, non semper est avaritia peccatum mortale. Si autem loquamur de amore et desiderio stricte, sic avaritia semper est peccatum mortale. Cum enim amore et desiderium sit boni ; bonum autem proprie et principaliter sit finis ; id autem quod ad finem ordinatur, non habeat per se rationem boni nisi propter ordinem finis ; inde est quod amor et desiderium proprie et principaliter est finis, secundario autem eorum quæ sunt ad finem. Si ergo avaritia dicatur amor et desiderium temporalium bonorum ita quod in eis finis constituatur, avaritia semper erit peccatum mortale ; converti enim ad bonum creatum sicut ad finem, facit aversionem ab incommutabili bono, quod debet esse ultimus finis, eo quod non possunt esse plures ultimi fines. Si vero avaritia dicatur inordinatus amor vel desiderium rerum hujus mundi communiter loquendo, sic non semper avaritia est peccatum mortale : quia, ut habetur in Glossa (August., in lib.

de Fide et Operibus, cap. XVI) I ad Corinth., III, super illud : *Si quis superædificat etc.*, quidam adhuc amant sæcularia et negotiis terrenis implicati sunt ; ita tamen ut cor eorum non recedat a Christo, et nihil Christo præponant.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Apostolus non dicit quod omnis avarus simpliciter non habeat partem in regno Christi et Dei ; sed addit *quod est idolorum servitus*. Illa enim avaritia a regno Christi et Dei excludit quæ comparatur idololatriæ, eo quod honorem Deo debitum exhibet creaturæ, inquantum in temporalibus bonis finem constituit, quod soli Deo debetur.

AD SECUNDUM dicendum, quod cupiditas extinguens caritatem est illa quæ finem constituit in temporalibus bonis ; illa autem quæ in eis finem non constituit, quamvis superexcedat debitum modum, non extinguit caritatem, sed impedit eam in suo actu.

Et per hoc patet solutio AD TERTIUM.

AD QUARTUM dicendum, quod objectio illa procedit de avaritia secundum quod opponitur justitiæ ; non tamen avaritia quæ est idem quod illiberalitas, semper justitiæ opponitur ; potest enim contingere quod aliquis illiberalis est in hoc quod non dat quod laudabile esset dare, quod tamen dare non est debitum : vel quia etiam illa quæ dat, cum tristitia et parcitate dat. Basilius autem loquitur in casu illo quando aliquis tenetur bona sua pauperibus erogare, puta cum ei superfluum sit, secundum illud Luc., XI, 41 : *Quod superest, date eleemosynam;* et talis etiam avaritia contrariatur pietati, ut Glossa ibidem dicit.

Unde patet solutio AD QUINTUM.

AD SEXTUM dicendum, quod ratio illa procedit de avaritia secundum quod finem in temporalibus bonis constituit.

Et similiter dicendum AD SEPTIMUM.

AD OCTAVUM dicendum, quod alio modo est insanabilis avaritia, et alio modo peccatum in Spiritum sanctum. Peccatum enim in Spiritum sanctum dicitur esse insanabile ex perfecta inhæsione voluntatis ad peccatum. Qui enim peccat per ignorantiam, non eligit peccatum nisi per accidens : eligit enim id quod est peccatum, quod tamen nescit esse peccatum. Qui vero peccat per infirmitatem, eligit quod est peccatum per se ; sed tamen ex causa de facili transeunte, scilicet propter impetum passionis. Sed ille qui ex certa malitia peccat, eligit peccatum ut secundum se appetibile : et ideo talis insanabilitas pertinet ad gravitatem peccati. Sed avaritia dicitur esse insanabilis propter conditionem subjecti, quia humana vita continue vergit in defectum. Omnis autem defectus incitativus est ad avaritiam : propter hoc enim temporalia bona quæruntur, ut subveniatur defectibus præsentis vitæ.

AD id vero quod PRIMO in contrarium objicitur, dicendum,

quod objectio illa procedit de avaritia secundum quod constituit finem in bonis temporalibus, quæ inordinate amat vel cupit.

Ad secundum dicendum, quod avaritia sive illiberalitas magis opponitur virtuti liberalitatis quam prodigalitatis, ut Philosophus probat (in IV Ethic., cap. i, vers. fin.) : et ita prodigalitas non ita de facili est peccatum mortale sicut illiberalitas vel avaritia.

Ad tertium dicendum, quod congregare temporalia bona contra justitiam, semper est peccatum mortale ; unde dicitur Habacuc, ii, 6 : *Væ ei qui multiplicat non sua*. Similiter etiam congregare temporalia bona, etsi non sit contra justitiam, constituendo tamen in eis finem, est peccatum mortale.

Ad quartum dicendum, quod non accipere aliena secundum se consideratum, non habet rationem peccati; sed non accipere ea quæ ab aliis dantur sub hac intentione ne ipsi aliis (1) dare cogantur, est vituperabile.

ARTICULUS III. — *Utrum avaritia sit vitium capitale.* (II-II part., quæst. cxviii, art. 7 et 8.)

Tertio quæritur, utrum avaritia sit vitium capitale. Et videtur quod non. Quia avaritia uno modo liberalitati opponitur, ut dictum est. Sed liberalitas non est virtus principalis. Ergo neque avaritia est vitium capitale.

2. Præterea, vitium capitale, sicut supra, qu. præced, art. 5, dictum est, dicitur illud ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causæ finalis. Sed hoc non videtur avaritiæ competere : quia pecunia, quæ est avaritiæ materia, non habet rationem finis, sed semper appetitur ut utile ad finem, ut Philosophus dicit (in I Ethicor., cap. v, in fine). Ergo avaritia non est vitium capitale.

3. Præterea, vitium capitale est ex quo alia oriuntur. Sed avaritia ex aliis vitiis oritur : dicit enim Gregorius (XXXI Moralium, cap. xxxi in antiq. exempl., in novis vero cap. xvii), quod aliquando oritur per elationem, aliquando per timorem ; dum enim quidam deficere sibi ad sumptum necessaria timent, mentem ad avaritiam relaxant; sunt alii qui dum potentiores videri appetunt, ad alienarum rerum ambitum succenduntur. Ergo avaritia non est vitium capitale.

Sed contra est quod Gregorius (XXXI Moralium, ubi sup.) computat avaritiam inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod avaritia inter vitia capitalia computari debet. Cujus ratio est, quia, sicut supra dictum est, vitium capitale dicitur quod habet aliquem principalem finem, ad quem nata sunt alia multa ordinari, et sic secundum originem causæ finalis ex tali vitio multa alia oriuntur. Finis autem

(1) *Al.* ipsis aliis, *item* ipsi alii.

totius humanæ vitæ est beatitudo, quam omnes appetunt; unde inquantum in rebus humanis est aliquid participans quamcumque beatitudinis conditionem vere vel apparenter, habet principalitatem quamdam in genere finium. Sunt autem tres conditiones felicitatis secundum Philosophum (in I Ethic., cap. VIII): scilicet quod sit quoddam perfectum bonum, et per se sufficiens, et cum delectatione. In tantum autem aliquod bonum videtur esse perfectum, inquantum excellentiam quamdam habet; et ideo excellentia videtur esse quoddam principaliter appetibile; et secundum hoc superbia vel inanis gloria ponitur vitium capitale. In rebus autem sensibilibus maxima delectatio est circa tactum in cibis et venereis; et ideo gula et luxuria ponuntur vitia capitalia. Sufficientiam autem temporalium bonorum maxime promittunt divitiæ, ut Boetius dicit (in II et III de Consol.); unde etiam avaritia, quæ est inordinatus appetitus divitiarum, debet poni vitium capitale. Cujus ponit Gregorius (XXXI Moralium, cap. XXXI in exempl. antiq., in novis cap. XVII) septem filias, quæ sunt *proditio*, *fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentiæ, et contra misericordiam obduratio;* quarum distinctio sic accipi potest. Ad avaritiam enim pertinent duo: quorum unum est superabundare in retinendo; et ex hac parte ex avaritia oritur *obduratio contra misericordiam,* sive inhumanitas, quia videlicet obdurat cor suum avarus, ne alicui misericorditer de rebus suis subveniat. Aliud autem ad avaritiam pertinens est, quod superabundat in accipiendo: et secundum hoc avaritia dupliciter considerari potest: primo quidem secundum quod est in corde avari; et sic ex ea oritur *inquietudo;* quia ingerit homini sollicitudines et curas superfluas; avarus enim non impletur pecunia, ut dicitur Eccle., v: secundo vero considerari potest, prout est in executione operis; et sic in acquirendo aliena utitur quandoque quidem vi, et sic sunt *violentiæ;* quandoque autem dolo: qui quidem si fiat verbo, erit *fallacia* in simplici verbo, quo quis decipit alium ad lucrandum; in verbo vero juramento confirmato erit *perjurium.* Si autem dolus committatur in opere, sic in rebus quidem erit *fraus;* quantum ad personas autem *proditio,* sicut patet de Juda, qui propter avaritiam factus est proditor Christi.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod virtus perficitur secundum rationem; vitium autem perficitur secundum inclinationem appetitus sensitivi; et ideo non oportet quod principale vitium opponatur principali virtuti; quia secundum aliud attenditur principalitas in vitio et virtute.

AD SECUNDUM dicendum, quod pecunia, etsi habeat rationem utilis, quia tamen habet rationem universalis, eo quod pecuniæ obediunt omnia, sicut dicitur Eccle., x, ex hoc ispo habet quamdam similitudinem felicitatis; unde secundum hoc avaritia est vitium capitale, ut dictum est.

AD TERTIUM dicendum, quod nihil prohibet, vitium capitale, ex quo multa vitia ut plurimum oriuntur, quandoque etiam ab aliis vitiis oriri, ut supra dictum est.

ARTICULUS IV. — *Utrum mutuare ad usuram sit peccatum mortale.* (II-II part., quæst. LXXVIII, art. 1.)

Quarto quæritur, utrum mutuare ad usuram sit peccatum mortale. Et videtur quod non. Nullum enim peccatum mortale est concessum in lege divina. Sed dare mutuum ad usuram est concessum in lege divina; dicitur enim Deut., XXIII, 19 : *Non fenerabis fratri tuo ad usuram pecuniam nec fruges, nec quamlibet aliam rem, sed alieno.* Ergo dare mutuum ad usuram non est peccatum mortale.

2. Sed dicendum, quod hoc non est concessum illi populo, sed magis permissum propter ejus duritiam, sicut et libellus repudii. — Sed contra, illud quod permittitur tamquam malum non repromittitur ut præmium justitiæ : quod enim promittitur ut præmium, inducitur ut bonum et desiderandum. Sed dare mutuum ad usuram promittitur (1) in lege Dei ut præmium justitiæ; dicitur enim Deut., XXVIII, 12 : *Fenerabis gentibus multis, et ipse a nullo fenus accipies.* Ergo dare mutuum ad usuram non est peccatum mortale.

3. Præterea, prætermittere consilium non est peccatum; quia, ut dicitur I ad Corinth., VII, mulier non peccat si nubat, quamvis consilium virginitatis prætermittat. Sed dare mutuum absque usura, ponitur inter consilia; Luc. enim, V, 27, dicitur : *Diligite inimicos vestros, et benefacite iis qui oderunt vos, et date mutuum nihil inde sperantes;* in quo prohibetur usura, ut multi exponunt. Ergo dare mutuum ad usuram, non est peccatum mortale.

4. Præterea, sicut homo habet dominium suæ domus aut equi, ita etiam habet dominium suæ pecuniæ. Sed homo potest locare domum suam aut equum pro pretio. Ergo pari ratione potest homo accipere præmium pro pecunia quam mutuat.

5. Præterea, non videtur esse pactum illicitum, si aliquis ad hoc obligetur ad quod tenetur ex jure naturali. Sed ex jure naturali tenetur homo ut aliquid recompenset ei qui sibi beneficium contulit. Ille autem qui pecuniam mutuat, aliquod beneficium confert; subvenit enim necessitati indigentis. Ergo si pro hoc beneficio, aliquo certo pacto obliget eum cui mutuat ad hoc quod aliquid sibi retribuat, non videtur esse pactum illicitum.

6. Præterea, jus positivum a jure naturali derivatur, ut Tullius dicit in sua Rhetorica (lib. II de Inventione, ante finem libri). Sed jus civile permittit usuras. Ergo non est contra jus naturale dare mutuum ad usuras. Ergo non est peccatum.

(1) *Al.* permittitur.

7. Præterea, si dare mutuum ad usuram sit peccatum, oportet quod alicui virtuti opponatur; et cum in communicatione quadam consistat, scilicet in mutuo, videtur maxime justitiæ opponi, si peccatum sit : nam justitia circa hujusmodi communicationes consistit, ut dicitur in V Ethic. (cap. II, non procul a fin. et cap. IV). Sed justitiæ non opponitur : non enim potest dici, quod ille qui solvit usuras, injustum patiatur ; neque enim patitur injustum a seipso, quia nullus sibi ipsi facit injustum, ut Philosophus probat (in V Ethic., lib. III, cap. ult.), neque etiam ab alio, quia nullus patitur ab alio injustum nisi per dolum aut violentiam, quorum neutrum est in proposito ; quia volens et sciens ille qui accipit mutuum, usuras solvit. Ergo nullo modo patitur injustum ; ergo nec usurarium facit injustum ; non ergo peccat.

8. Sed dicendum, quod est ibi violentum mixtum : vult enim ille qui accipit mutuum, usuras dare quasi coactus. — Sed contra, violentum mixtum ibi habet locum ubi aliqua necessitas imminet, sicut patet in eo qui projicit merces in mare ne periclitetur navis. Sed quandoque aliqui accipiunt mutuum ad usuram absque magna necessitate. Ergo ad minus in tali casu concedere mutuum ad usuram, non est peccatum mortale.

9. Præterea, quilibet potest alienare illud cujus est dominus. Sed ille qui dat usuram, est dominus suæ pecuniæ, quam usurario dat. Ergo potest eam alienare ; et ita usurarius qui recipit, potest eam licite retinere.

10. Præterea, in contractu mutui duæ personæ concurrunt, scilicet debitoris et creditoris. Sed creditor potest dimittere de eo quod sibi debetur. Ergo et debitor potest absque peccato amplius dare.

11. Præterea, multo gravius est occidere hominem quam accipere pretium pro pecunia mutuata. Sed occidere hominem in aliquo casu licet. Ergo multo magis dare pecuniam ad usuram in aliquo casu est licitum.

12. Præterea, illud ad quod homo se obligat, licite potest ab eo exigi. Sed ille qui dat usuram, ad hoc se obligavit quando mutuum accepit. Ergo licite usurarius potest exigere.

13. Præterea, simonia committitur quodcumque munus accipiatur, sive a lingua, sive a manu, sive ab obsequio. Si ergo accipere munus a manu pro pecunia mutuata, esset peccatum mortale, pari ratione etiam videretur quod etiam quodcumque obsequium aliquis acciperet pro pecunia mutuata, esset peccatum mortale : quod videtur valde durum.

14. Præterea, duplex est interesse. Quoddam quidem ex eo quod aliquid non adest, quia scilicet aliquis non acquisivit quod acquirere potuisset ; et ad hoc interesse non obligatur aliquis. Aliud est interesse ex eo quod aliquid abest, quia scilicet aliquid subtractum est alicui de hoc quod habebat ; et de

tali interesse nascitur obligatio. Sed contingit quandoque quod ex pecunia mutuata aliquis damnificatur in eo quod habebat. Ergo videtur quod possit pro hoc interesse aliquid accipere absque peccato.

15. Præterea, laudabilius videtur concedere alicui pecuniam pro aliqua utilitate quam pro sola ostentatione. Sed quando aliquis concedit alicui pecuniam suam causa ostentationis, ut ille divitem se demonstret, potest absque peccato pretium inde accipere. Ergo multo magis, si pro aliqua necessitate pecuniam suam concedat.

16. Præterea, facta Christi nobis proponuntur in sacra Scriptura ut ea imitemur, secundum illud Joan., XIII, 15 : *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis*. Sed Dominus de seipso dicit, Luc., XIX, 23 : *Ego veniens cum usuris exegissem illam,* scilicet pecuniam mutuam. Ergo exigere usuras non est peccatum.

17. Præterea, quicumque consentit alicui peccanti mortaliter, etiam ipse mortaliter peccat : dicitur enim Roman., I, 32, quod *digni sunt morte non solum qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus*. Sed ille qui accipit mutuo pecuniam ad usuras, consentit accipienti usuras. Si ergo mutuare pecuniam ad usuras est peccatum mortale, etiam accipere mutuo pecuniam sub usuris, erit peccatum mortale; quod per contrariam consuetudinem multorum bonorum falsum esse videtur.

18. Præterea, ille qui subministrat peccanti mortaliter, peccare videtur, sicut si quis mutuaret arma furenti, vel interficere volenti. Si ergo usurarius mortaliter peccat mutuans pecuniam ad usuras, videtur quod etiam illi qui apud eos deponunt pecunias mortaliter peccent.

19. Sed dicendum, quod si absque necessitate aliquis pecuniam accipiat mutuo sub usuris, aut apud usurarium deponat suam pecuniam mortaliter peccat; si vero ex necessitate, a peccato excusatur. — Sed contra, necessitas accipiendi mutuum sub usuris, non potest esse nisi ad evitandum aliquod damnum temporale. Sed pro nullo temporali damno debemus consentire aut materiam ministrare alterius peccato; quia plus debemus diligere animam proximi quam omnia temporalia bona. Ergo pro tali necessitate non excusantur prædicti a peccato mortali.

20. Præterea, majus peccatum videtur esse furtum quam dare pecuniam mutuo ad usuram; quia illud est omnino involuntarium, hoc autem est aliquo modo voluntarium ex parte ejus cujus pecunia accipitur. Sed furtum aliquando potest esse licitum, sicut patet de filiis Israel qui acceperunt ab Ægyptiis mutuo vasa quæ non reddiderunt, ut dicitur Exod., XII. Ergo multo magis mutuare pecuniam ad usuram, potest esse sine peccato.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit : *Malignam fenoris excogitationem si quis appellaret furtum aut homicidium, non peccabit. Nam quid refert suffosso pariete quemquam erepta possidere, an fenorum necessitate possidere illicita ?* Sed homicidium, et furtum est peccatum mortale. Ergo etiam dare pecuniam mutuo ad usuram, est peccatum mortale.

Præterea, si propositum in proposito, et oppositum in opposito, ut Philosophus dicit. Sed non dare pecuniam mutuo ad usuram, ducit homines ad vitam ; dicitur enim Ezech., XVIII, quod qui usuras non acceperit, vita vivet ; et in Psal. XIV, 5 : *Qui pecuniam suam non dedit ad usuram, hic accipiet benedictionem a Domino.* Ergo accipere usuram ducit ad mortem, et aufert divinam benedictionem ; est ergo peccatum mortale.

Præterea, omne quod est contra præceptum legis divinæ, est peccatum mortale. Sed dare pecuniam ad usuram est contra præceptum legis divinæ ; dicitur enim Exod., XXII, 25 : *Si pecuniam tuam ad usuram dederis* (1) *populo meo pauperi qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor, nec usuris opprimes.* Ergo dare pecuniam mutuo ad usuram, est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod dare pecuniam mutuo ad usuram est peccatum mortale. Nec ideo est peccatum quia ets prohibitum ; sed potius ideo est prohibitum, quia est secundum se peccatum ; est enim contra justitiam naturalem. Et hoc patet, si quis recte consideret usuræ rationem. Dicitur enim usura ab usu, eo scilicet quod pro usu pecuniæ pretium quoddam accipitur, quasi ipse usus pecuniæ mutuatæ vendatur. Est autem considerandum quod diversarum rerum diversus est usus. Quædam enim sunt quarum usus est consumptio substantiæ ipsarum rerum, sicut proprius usus vini est ut bibatur, et in hoc consumitur vini substantia : et similiter proprius usus tritici aut panis est ut comedatur, quod est consumptio ipsius tritici vel panis ; ita etiam proprius usus pecuniæ est ut expendatur pro commutatione aliarum rerum. Sunt enim inventa numismata commutationis gratia, ut Philosophus dicit (in VII Politic., cap. V et VII). Quædam vero res sunt quarum usus non est consumptio substantiæ ipsarum, sicut usus domus est inhabitatio ; non est autem de ratione inhabitationis, quod domus diruatur (2) ; si autem contingat quod domus inhabitando in aliquo melioretur vel deterioretur, hoc est per accidens ; et idem est dicendum de equo et veste, et aliis hujusmodi. Quia ergo hujusmodi res non consumuntur per usum per se loquendo, ideo seorsum potest concedi aut vendi aut res ipsa aut usus, vel simul utrumque ; potest enim aliquis vendere domum, retinendo sibi usum domus ad tempus ; et similiter potest aliquis vendere usum domus retinendo sibi proprietatem

(1) Vulgata : *Multi non causa nequitatæ.* — (2) *Al.* dirimatur.

et dominium domus. Sed in illis rebus quarum usus est consumptio, non est aliud usus rei quam ipsa res; unde cuicumque conceditur usus talium rerum, conceditur etiam et ipsarum rerum dominium, et e converso. Cum ergo aliquis pecuniam mutuat sub hoc pacto quod restituatur sibi pecunia integra, et ulterius pro usu pecuniæ vult certum pretium habere, manifestum est quod vendit seorsum usum pecuniæ, et ipsam pecuniæ substantiam. Usus autem pecuniæ, ut dictum est, non est aliud quam ejus substantia : unde vel vendit id quod non est, vel vendit idem bis, ipsam scilicet pecuniam, cujus usus est consumptio ejus; et hoc est manifeste contra rationem justitiæ naturalis. Unde mutuare pecuniam pro usura, est secundum se peccatum mortale : et eadem ratio est de omnibus aliis rebus quarum substantia per usum consumitur; sicut patet in vino, tritico, et aliis hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod accipere ad usuram ab extraneis, non fuit concessum Judæis quasi licitum, sed permissum, ut scilicet pro hoc non punirentur pœna temporali. Cujus quidem permissionis fuit ratio, quia proni erant ad avaritiam : unde permissum fuit eis minus malum, scilicet accipere usuras a Gentibus, ut vitaretur majus malum, scilicet accipere usuras a Judæis Deum colentibus. Sed postmodum per Prophetas admoniti sunt ut totaliter ab usuris abstinerent, ut patet per auctoritates in contrarium inductas, in arg. *Sed contra.*

Ad secundum dicendum, quod fenerare quandoque large accipitur pro mutuare, ut patet Eccli., xxix, 10 : *Multi vero causa nequitiæ non* (1) *fenerati sunt,* idest non mutuaverunt. Mutuare autem pertinet ad eum qui superabundat : et ideo quod dicitur, *Fenerabis,* intelligendum est, mutuabis; ut per hoc detur intelligi, quod intantum affluerent temporalibus bonis, quod ipsi aliis possent mutuare, et a nullo mutuum indigerent accipere.

Ad tertium dicendum, quod secundum superficiem litteræ Evangelii potest esse sensus, quod dare mutuum sit consilium; sed si detur mutuum, quod detur absque spe usurarii lucri, hoc est præceptum : et quantum ad primum ponitur cum consiliis. Vel potest dici, quod quædam sunt secundum rei veritatem præcepta vel prohibitiones, quæ tamen sunt supra præcepta secundum Pharisæorum intellectum; sicut (2) Matth., v, super hoc præceptum : *Non occides*, quod Pharisæi intelligebant de homicidio exteriori, Dominus superaddit : *Qui irascitur fratri suo, reus erit judicio.* Et hoc modo quantum ad Pharisæos existimantes non esse prohibitum universaliter pecuniam ad usuram dari, ponitur inter consilia ut detur mutuum absque spe usurarii lucri. Vel potest dici, quod non loquitur ibi de spe usurarii lucri, sed de spe quæ ponitur in homine. Non enim

(1) *Vulgata :* Si pecuniam mutuam dederis. — (2) *Al. redundat* Dominus.

debemus bona nostra facere, sperantes ab homine retributionem, sed a solo Deo.

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod domus et equus deteriorantur per usum, et ideo pro recompensatione potest aliquid accipi; pecunia autem non deterioratur. Sed ista ratio nulla est, quia secundum hoc aliquis non posset juste accipere majus pretium pro domo sua locata, quam domus inde deterioretur. Est ergo dicendum, quod venditur ipse usus domus licite; non autem pecuniæ, propter rationem supradictam.

Ad quintum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit (in IX Ethic., cap. ii), recompensatio beneficii accepti aliter fit in amicitia utilis et aliter in amicitia honesti : quia in amicitia utilis est mensuranda recompensatio secundum utilitatem quam consecutus est ille qui beneficium accipit; in amicitia autem honesti, est recompensatio mensuranda secundum affectum ejus qui beneficium dedit. Obligare autem ex certo pacto ad beneficium recompensandum, non competit amicitiæ honesti : quia in tali amicitia amicus benefaciens affectum amici inclinat ut sibi gratis et liberaliter recompenset cum opportunitas fuerit. Sed obligare certo pacto ad recompensandum beneficium, est proprium in amicitia utilis : et ideo non debet obligari ad plus reddendum quam accepit. Non autem aliquid plus accepit quam ipsam quantitatem pecuniæ; quia ejus usus, qui est pecuniæ consumptivus, non est aliud quam ipsa pecunia : et ideo non debet ad plus obligari quam ad restituendum pecuniam.

Ad sextum dicendum, quod jus positivum principaliter intendit bonum commune multitudinis. Contingit autem quandoque quod si impediatur aliquod malum, provenit maximum detrimentum communitati : et ideo quandoque jus positivum permittit aliquid dispensative, non quia sit justum id fieri, sed ne communitas majus incommodum patiatur; sicut etiam Deus aliqua permittit mala fieri in mundo, ne impediantur bona quæ ex his malis ipse elicere novit. Et hoc modo jus positivum permisit usuras propter multas commoditates quas interdum aliqui consequuntur ex pecunia mutuata, licet sub usuris.

Ad septimum dicendum, quod iste qui dat usuram, patitur injustum non a seipso, sed ab usurario : qui licet non inferat ei violentiam absolutam, infert tamen ei quamdam violentiam mixtam; quia scilicet necessitatem habenti accipere mutuum, gravem conditionem imponit, ut scilicet plus reddat quam sibi præstetur. Et est simile si quis alicui in necessitate constituto venderet rem aliquam multo amplius quam valeret : esset enim injusta venditio, sicut et usurarii mutuatio est injusta.

Ad octavum dicendum, quod duplex est necessarium, ut dicitur in V Metaph. (com. vi). Quoddam quidem sine quo res non potest esse, sicut cibus est necessarium; quoddam vero

est necessarium sine quo res quidem potest esse, non tamen ita bene et commode; et secundum hoc omnia utilia necessaria dicuntur. Semper autem ille qui mutuum accipit, patitur necessitatem vel primo vel secundo modo.

Ad nonum dicendum, quod ille qui dat pecuniam suam usurario, non dat simpliciter voluntarius, sed quodammodo coactus, ut dictum est.

Ad decimum dicendum, quod sicut creditor licite potest minus accipere sua propria voluntate, ita etiam debitor potest sua propria voluntate amplius dare, et ille cui dat licite recipere; sed si hoc deducatur in pactum mutui, pactum est illicitum, et illicita est acceptio.

Ad undecimum dicendum, quod occidere non est communiter contra Deum, ut nec mutuare; et utrumque potest bene et male fieri: sed occidere innocentem, importat determinationem mali; et hoc nunquam potest bene fieri, sicut nec dare mutuum ad usuram.

Ad duodecimum dicendum, quod quando obligatio est licita, licite potest exigi ab homine id ad quod se obligavit; sed ipsa obligatio usuraria est naturaliter injusta: unde non potest usurarius licite exigere id ad quod alium illicite obligavit.

Ad decimumtertium dicendum, quod munus aliquod vel a manu vel a lingua vel ab obsequio potest usurarius sperare ex mutuo quod concedit, dupliciter. Uno modo, quasi debitum ex quadam obligatione tacita vel expressa; et sic quodcumque munus speret, illicite sperat. Alio modo potest aliquod munus sperare, non quasi debitum, sed quasi gratuitum et absque obligatione præstandum, et sic licite potest ille qui mutuat, sperare aliquod munus ab eo cui mutuat; sicut qui facit servitium alicui, confidit de eo ut amicabiliter suo tempore servitium faciat. Alia tamen ratio est de simoniaco et de usurario: quia simoniacus non dat id quod est suum, sed id quod est Christi: et ideo non debet sperare aliquam recompensationem sibi fiendam, sed solum honorem Christi et utilitatem Ecclesiæ: sed usurarius nihil alteri præstat nisi quod suum est; unde potest aliquam amicabilem recompensationem sperare per modum prædictum.

Ad decimumquartum dicendum, quod ex pecunia mutuata potest ille qui mutuat, incurrere damnum rei jam habitæ dupliciter. Uno modo, ex quo non redditur sibi pecunia statuto termino; et in tali casu ille qui mutuum accepit, tenetur ad interesse. Alio modo infra tempus deputatum; et tunc non tenetur ad interesse ille qui mutuum accepit. Debebat enim ille qui pecuniam mutuavit, sibi cavisse ne detrimentum incurreret. Nec ille qui mutuo accepit, debet damnum incurrere de stultitia mutuantis. Est etiam simile in emptione. Qui enim emit rem aliquam, tantum pro ea juste dat quantum valet; non au-

tem quantum ille qui vendit, ex ejus carentia damnificatur.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod sicut Philosophus dicit (in I Politic., cap. VI) duplex usus potest esse alicujus rei : unus proprius et principalis : alius secundarius et communis : sicut calceamenti proprius et principalis usus est calceatio, secundarius autem commutatio. Pecuniæ autem e converso principalis usus est commutatio ; propter hanc enim pecunia facta est : secundarius autem usus pecuniæ potest esse quicumque alius, puta quod ponatur in pignore, vel quod ostentetur. Commutatio autem est usus quasi consumens substantiam rei commutatæ, inquantum facit eam abesse ab eo qui commutat. Et ideo si quis pecuniam suam alteri concedat ad usum commutationis, qui est proprius pecuniæ, et pro hoc usu pretium aliud quærat ultra sortem, erit contra justitiam ; si vero aliquis concedat alteri pecuniam suam ad usum alium quo pecunia non consumitur, erit eadem ratio quæ est de rebus illis quæ ipso usu non consumuntur, quæ licite locantur et conducuntur. Unde si quis pecuniam signatam in sacculo concedat alicui ad hoc quod ponat eam in pignore, et exinde pretium accipiat, non est usura ; quia non est ibi contractus mutui, sed magis locatio et conductio : et eadem est ratio, si quis concedat alteri pecuniam ad usum ostentationis : sicut e converso si quis concedit alteri calceamenta ad usum commutationis, et ex hoc aliud pretium quæreret ultra calceorum valorem, esset usura.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod usuræ ibi metaphorice dicuntur superexcrescentiæ spiritualium bonorum, quas Deus requirit a nobis propter nostram utilitatem. Ex metaphoricis autem locutionibus non potest argumentatio trahi.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod aliud est consentire alicui in malitia, aliud est uti malitia alicujus ad bonum. Ille enim alicui in malitia consentit cui placet ut ille malitiam exerceat, et ad hoc forte eum inducit : et hoc semper est peccatum. Utitur autem malitia alicujus qui hoc quod aliquis malum facit, retorquet ad aliquod bonum ; et sic etiam Deus utitur peccatis hominum, ex eis eliciens aliquod bonum. Unde et homini licet uti peccato alterius in bonum. Et hoc patet per Augustinum epistola CLIV, qui Publicolæ quærenti utrum liceret uti juramento ejus qui per falsos deos jurat, in quo manifeste peccat, respondit, quod qui utitur fide illius, quem constat jurasse per deos falsos, et hoc non ad malum, sed ad bonum, non peccato illius se associat, quo per dæmonia juravit, sed pacto bono ejus, quo fidem servavit. Si cui tamen placeret quod alius per falsos deos juraret, et ad hoc eum induceret, peccaret. Similiter dicendum est in proposito, quod si aliquis propter aliquod bonum utatur malitia usurarii, accipiens ab eo mutuum ad usuram, non peccat ; si vero persuaderet quod mutuaret suam pecuniam ad usuram ei qui mutuare ad usuram paratus non esset,

absque dubio in omni casu peccaret, tamquam peccanti consentiens.

Ad decimumoctavum dicendum, quod si quis ea intentione pecuniam alicui usurario committeret, ut exinde lucrum usurarium quæreret, absque dubio peccaret tamquam consentiens in peccatum : et idem videtur dicendum de eo qui concedit pecuniam suam scienter ei de quo credit quod utatur ea ad usurarium lucrum, quod alias exercere non posset. Si vero aliquis pecuniam suam usurario tradat alias usuras exercenti, non ut ille lucretur, sed propter suam necessitatem, magis utitur malitia ejus quam in peccatum ipsius consentiat, vel materiam peccandi ei tradat; et ideo hoc absque peccato fieri potest.

Ad decimumnonum dicendum, quod pro nullo incommodo corporali vitando debet homo consentire in peccatum alterius ; sed tamen pro aliquo incommodo vitando potest homo licite uti malitia alterius, vel materiam ei non subtrahere, sed præbere : sicut si latro aliquem jugulare vellet, et ad vitandum mortis periculum aliquis latroni thesaurum suum diripiendum detegeret, non peccaret, exemplo illorum decem virorum, qui dixerunt ad Ismael : *Noli occidere nos, quia habemus thesaurum in agro*, ut habetur Hierem., XLI, 8.

Ad vicesimum dicendum, quod hoc quod filii Israel vasa mutuo accepta asportaverunt, non fuit furtum, quia res illæ in eorum dominium transierunt auctoritate ejus qui est Dominus omnium.

QUÆSTIO XIV

DE GULA

(*In quatuor articulos divisa.*)

Primo enim quæritur, utrum gula sit peccatum ; 2° Utrum gula sit peccatum mortale ; 3° utrum convenienter assignentur species gulæ ; 4° utrum sit vitium capitale.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum gula semper sit peccatum.*

Quæstio est de gula. Et primo quæritur utrum gula semper sit peccatum. Et videtur quod non. Nullus enim peccat in eo quod vitare non potest, ut Augustinus dicit (in III de lib. Arb., cap. XVIII). Sed gulam nullus vitare potest : dicit enim Gregorius (XXX Moral. cap. XXVIII, ante med.) quod *per esum voluptas necessitati miscetur. Quid necessitas petat, et quid voluptas suppetat, ignoratur*. Ergo gula non est peccatum.

2. Præterea, Augustinus dicit (X Confess., cap. XXXI) : *Quis est, Domine, qui aliquantulum extra metas necessitatis cibum*

non sumat? Sed hoc ad gulam pertinet. Gula ergo non potest vitari. Non ergo gula est peccatum.

3. Præterea, Augustinus dicit in II de lib. Arb. (lib. III, circa princ.), quod ibi nulla culpa est, ubi natura et necessitas dominatur. Sed ad actum gulæ natura et necessitas movet. Ergo videtur quod gula non sit peccatum.

4. Præterea, sicut Philosophus dicit (in II de Anima, com. XXVIII), esuries est appetitus cibi. Ergo immoderata esuries est immoderatus appetitus cibi sumendi, in quo consistit ratio gulæ. Sed non est in potestate nostra quin immoderate esuriamus. Ergo vitare gulam non est in potestate nostra. Non est ergo peccatum.

5. Præterea, Augustinus dicit (X Confess., cap. XXXI, paulo a princ.): *Hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam.* Sed in sumptione medicamentorum non ponitur aliquod peccatum. Ergo videtur quod nec gula, quæ consistit circa sumptionem alimentorum, sit peccatum.

6. Præterea, omne peccatum opponitur alicui virtuti, sicut extremum medio, ut patet per Philosophum in II Ethic. (cap. VI a med.). Sed gula non opponitur temperantiæ vel sobrietati sicut extremum medio, quia oporteret quod virtus corrumperetur per defectum sumptionis cibi; quod videtur esse falsum; quia hoc pertinet ad abstinentiam, ut patet in jejuniis, et aliis hujusmodi. Gula ergo non est peccatum.

Sed contra, illud videtur esse peccatum per quod sicut per hostem a spirituali conflictu impedimur. Sed gula est hujusmodi; dicit enim Gregorius (XXX Moral., cap. XXVI, parum a princ.), quod ad conflictum spiritualis agonis non assurgitur, si non prius intra nosmetipsos hostis positus, gulæ videlicet appetitus, domatur. Ergo gula est peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit (IV cap. de divin. Nomin.), malum animæ est præter rationem esse; unde in quibuscumque contingit a regula rationis discedere, in his contingit esse peccatum. Nihil enim est aliud peccatum quam actus inordinatus sive malus. Contingit autem a regula rationis discedere et in actionibus exterioribus et in interioribus animæ passionibus, quæ debent per regulam rationis ordinari. Unde tanto in aliquibus passionibus magis contingit esse peccatum quanto hujusmodi passiones difficilius regulæ rationis subduntur. Inter omnes autem passiones difficilius est delectationem secundum rationem ordinare, et maxime delectationes naturales, quæ sunt contemporaneæ vitæ nostræ; et hujusmodi sunt delectationes in cibis et potibus, sine quibus humana vita transigi non potest; et ideo circa hujusmodi delectationes plurimum a regula rationis disceditur. Quando vero concupiscentia hujusmodi delectationum transcendit regulam

rationis, est peccatum gulæ, unde dicitur, quod gula est immoderatus appetitus edendi. Non autem peccatum gulæ consistit circa exteriores actus, circa ipsam scilicet sumptionem, nisi ex consequenti, inquantum scilicet ex inordinata concupiscentia cibi procedit, sicut est in omnibus aliis vitiis quæ sunt circa passiones. Unde Augustinus (dicit in X Confess., cap XXXI, a med.) : *Non ego immoderantiam obsonii timeo, sed immoderantiam cupiditatis.* Unde patet quod gula principaliter esse dicitur circa passiones : et opponitur temperantiæ, prout est circa concupiscentias et delectationes quæ sunt in cibis et potibus.

Ad primum ergo dicendum, quod regula rationis hæc est, ut homo sumat cibum secundum quod convenit sustentationi naturæ, et bonæ habitudini hominis, et conversationi eorum cum quibus vivit, ut dicitur in III Ethic. Quando ergo secundum hanc regulam rationis appetit aliquis et sumit cibum, secundum necessitatem sumit; quando vero ultra hoc excedit, transcendit regulam rationis, a medio virtutis discedens, ut satisfaciat voluptati. Sed, sicut Philosophus dicit (in II Ethic., cap. ult.), a medio virtutis quandoque quidem multum receditur, et istud de facili percipi potest; quandoque autem parum receditur, et istud est imperceptibile ; unde parum habet de ratione peccati; et quantum ad hoc intelligendum est verbum Gregorii.

Ad secundum dicendum, quod non quicumque sumit cibum extra metas necessitatis, peccat vitio gulæ : potest enim contingere quod id quod credit sibi esse necessarium, sit superfluum ; et tunc concupiscentia cibi non est immoderata, quia non recedit a regula rationis. Gula autem, sicut dictum est, in corp. art., non importat primo et per se immoderatam cibi sumptionem, sed immoderatam concupiscentiam sumptionis ipsius. Mensura autem ipsius sumptionis cibi sumitur secundum regulam naturæ corporalis ; unde magis potest esse cognita secundum artem medicinæ quam secundum rationem prudentiæ, secundum quam tamen potest dijudicari, utrum concupiscentia sit moderata vel immoderata ; quamvis de facili nec hoc cognosci possit, ubi non multum a ratione disceditur, sicut dictum est. Sed hoc homo præcipue potest ex auxilio Dei ; et ideo Augustinus post verba inducta subdit : *Quisquis est*, scilicet qui non sumit cibum extra metas necessitatis *magnus est, magnificet nomen tuum.*

Ad tertium dicendum, quod ad sumendum cibum natura et necessitas inducit ; sed in actu gulæ transcenditur naturæ necessitas, secundum quam ratio concupiscentiam moderatur.

Ad quartum dicendum, quod duplex est appetitus cibi. Unus quidem appetitus naturalis, secundum quod vis appetitiva reten-

tiva, digestiva et expulsiva deserviunt nutritivæ, quæ est potentia animæ vegetabilis; et talis appetitus est esuries, quæ non sequitur aliquam apprehensivam; sed sequitur naturæ indigentiam : unde excessus esuriei non est peccatum moris; sed magis peccatum diminuit, vel totaliter excusat. Alius est appetitus sensitivus consequens apprehensionem, in quo sunt animæ passiones; et hujus appetitus immoderata concupiscentia in sumendis cibis, habet rationem gulæ; unde ratio procedebat ex æquivoco.

Ad quintum dicendum quod alimenta conveniunt cum medicamentis in hoc quod utraque sumuntur contra defectus naturæ corporalis, sed potest in eis attendi differentia quantum ad duo. Primo quidem, quia medicamenta sumuntur secundum regulam artis medicinæ; unde in sumptione medicamentorum si sit inordinatio, magis imputatur medico danti quam infirmo sumenti. Alimenta vero ut pluries sumit homo proprio arbitrio; et ideo sibi imputatur ad peccatum, si propter immoderatam concupiscentiam delectationis ciborum superflue cibum assumat. Secundo differunt, quia sumptio medicamentorum non est delectabilis, sicut sumptio alimentorum; et ita in sumendis medicamentis non est peccatum ex inordinata concupiscentia delectabilis, sicut est in sumptione ciborum. Tamen si quis infirmus de aliquo delectabili medicamento sumeret ultra debitum, contra consilium medici, propter concupiscentiam delectabilis, similiter peccaret vitio gulæ.

Ad sextum dicendum, quod superflum et diminutum et medium accipitur in virtute morali, non secundum quantitatem absolutam, sed secundum proportionem ad rationem rectam, secundum quam medium virtutis determinatur, ut patet ex ipsa definitione virtutis (in II Ethic., cap., vi); et ideo contingit quod aliquando virtus tenet extremum secundum quantitatem absolutam quæ tamen tenet medium secundum proportionem, ad rationem rectam, sicut (in IV Ethicor., cap. iii) Philosophus dicit de magnanimo, quod magnitudine quidem est extremus, quia scilicet ad maxima tendit, eo autem quod ut oportet, medius. Sic ergo virginitas et paupertas et jejunium, extremum tenent secundum quantitatem absolutam : quæ tamen tenent medium secundum proportionem ad rationem rectam; a qua si quis deficiat etiam per superfluam abstinentiam, est peccatum. Unde et Gregorius dicit (XXX Moral., cap. xxviii) : *Plerumque dum plus justo caro restringitur, etiam ab exercitatione boni operis enervatur, ut ad orationem vel prædicationem non sufficiat, dum incentiva vitiorum funditus suffocare festinat; et sic dum hostem insequimur, etiam civem quem diligimus trucidamus.*

ARTICULUS II. — *Utrum gula sit mortale vitium.*

Secundo quæritur, utrum gula sit peccatum mortale. Et videtur quod sic. Quia Hebr., XII, super illud : *Ne quis fornicator aut profanus, ut Esau*, dicit Glossa (ordin.), quod Esau fuit profanus quia gastrimargus, idest gulosus. Sed tamen nullus dicitur profanus nisi propter peccatum mortale. Ergo gula est peccatum mortale.

2. Præterea, virtutes non tolluntur nisi per peccatum mortale. Sed per gulam tolluntur virtutes, dicit enim Gregorius (XXX Moral., cap. XXVI) : *Dominante gulæ vitio, omne quod fortiter egerunt, perdunt; et dum venter non restringitur simul cunctæ virtutes obruuntur.* Ergo gula est peccatum mortale.

3. Præterea, omne quod corrumpit medium virtutis corrumpit virtutem quæ in medio consistit, et per consequens est peccatum mortale. Sed gula corrumpit medium virtutis, sicut dictum est. Ergo gula est peccatum mortale.

4. Præterea, gravius peccatum est quod homo occidat se ipsum, quam quod occidat alium ; et similiter gravius peccatum esse videtur quod aliquis inferat nocumentum suo corpori quam corpori alterius. Sed per gulam infertur nocumentum proprio corpori ; dicitur enim Eccli., XXXVII, 33 : *In multis escis erit infirmitas; et propter crapulam multi obierunt.* Ergo gula est peccatum mortale, sicut et ira, quæ tendit in nocumentum proximi.

5. Præterea, sicut ordo præceptorum apparet in bene factis, ita ordo prohibitionum apparet in peccatis. Sed prima prohibitio homini facta fuit de vitio gulæ, ut patet Genes., II, ubi Dominus præcepit Adæ ut de ligno scientiæ boni et mali non ederet. Ergo peccatum gulæ est primum et maximum, et ita videtur esse peccatum mortale.

6. Præterea, peccatum mortale consistit in aversione a Deo. Sed gula avertit hominem a Deo quia facit hominem idolatrare secundum illud Exod., XXXII, 6 : *Sedit populus manducare et bibere et surrexerunt ludere,* scilicet in honorem idoli. Facit etiam fornicari ; dicitur enim Oseæ, IV, 10 : *Comedent et non saturabuntur; fornicati sunt et non cessaverunt.* Ergo gula est peccatum mortale.

7. Præterea, Hieronymus dicit (in lib. contra Jovinianum) : *Ciborum aviditas, quæ est avaritiæ mater, quibusdam vinculis animam ligat.* Sed anima non ligatur nisi per peccatum mortale. Ergo gula est peccatum mortale.

8. Præterea, Hieronymus (in eodem lib.) dicit, quod contra naturam est per voluptates defluere. Sed illud quod est contra naturam, est peccatum mortale : quia oportet quod etiam sit

contra rationem. Ergo gula, quæ consistit in quodam voluptatum fluxu, est peccatum mortale.

9. Præterea, omne illud peccatum est peccatum mortale cujus effectus etiam est peccatum mortale. Sed effectus gulæ sunt peccata mortalia semper : quia super illud Psalmistæ (Psalm. CXXXV, 10) : *Qui percussit Ægyptum cum primogenitis eorum ;* dicit Glossa (ordin. ex Cassiodoro) : *Luxus, superbia, avaritia sunt quæ primo generat venter.* Ergo gula est peccatum mortale.

10. Præterea, Eccli., XXXIX, 31, dicitur : *Initium rei necessariæ vitæ hominum, aqua, ignis, et ferrum, sal et lac, et panis similagineus, et mel, et botrus uvæ, et oleum, et vestimentum : hæc omnia sicut sanctis in bona, sic impiis et peccatoribus in mala convertentur.* Glossa (interlin.) : *Peccatoribus, idest abutentibus, convertentur in mala, idest damnationem æternam.* Sed abusus illorum bonorum pluries fit per gulam. Ergo gula meretur damnationem æternam ; et ita est peccatum mortale.

11. Præterea, illud quod facit hominem bestialem, est peccatum mortale et gravissimum. Sed intemperantia, cujus pars est gula, facit hominem bestialem, ut Philosophus dicit (in III Ethic., cap. X). Ergo gula est peccatum mortale.

12. Præterea, idololatria est peccatum mortale. Sed gula est idololatria quædam : dicitur enim ad Roman., ult, de quibusdam, quod Domino Christo non serviunt, sed suo ventri ; et ad Philippen., III, 18, dicitur : *Multi ambulant quorum finis interitus quorum Deus venter est.* Ergo gula est peccatum mortale.

1. Sed contra, nullum peccatum mortale invenitur in sanctis viris. Sed gula aliquando in sanctis viris invenitur ; dicit enim Augustinus (in X Confess., cap. XXXI) : *Crapula nonnunquam surrepsit servo tuo ; misereberis, ut longe fiat a me.* Crapula autem ad gulam pertinet. Ergo gula non est peccatum mortale.

2. Præterea, omne peccatum mortale alicui præcepto legis contrariatur. Sed gula non contrariatur alicui præcepto legis, ut patet discurrenti per singula præcepta decalogi. Ergo gula non est peccatum mortale.

3. Præterea, Gregorius dicit (X Moral., cap. XIV) exponens illud Job, XI : *Ipse novit hominum vanitatem : Ex vanitate ad iniquitatem ducimur cum prius per levia delicta defluimus, ut usu cuncta levigante nequaquam post committere etiam graviora timeamus ;* et inter alia exemplificat de gula subdens : *Dum gulæ incumbitur ad levitatis protinus insaniam proditur,* et sic gula inter levia delicta computatur. Sed peccata mortalia non dicuntur levia. Ergo gula non est peccatum mortale.

4. Præterea, Augustinus dicit in sermonibus de Purgatorio (serm. IV in die animarum, inter princ. et med.) : *Quoties aliquis in cibo aut potu plus accipit quam necesse est ad minuta noverit pertinere*. Sed plus accipere in cibo vel potu quam necesse sit, pertinet ad gulam. Ergo gula non est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod cum quæritur de aliquo peccato in generali utrum sit mortale, debet intelligi quæstio, utrum sit mortale ex suo genere : quia, sicut in superioribus multoties dictum est, in quolibet genere peccati mortalis, puta homicidii, vel adulterii, potest inveniri aliquis motus qui est peccatum veniale; et similiter in quolibet genere peccati venialis potest inveniri aliquis actus qui est peccatum mortale; sicut in genere verbi otiosi, cum refertur ad finem peccati mortalis. Species autem moralis actus sumitur ex objecto; unde si objectum peccati alicujus contrariatur caritati, in qua vita spiritualis consistit necesse est quod illud peccatum sit mortale ex suo genere, vel ex sua specie; sicut blasphemia ex suo objecto contrariatur caritati quantum ad dilectionem Dei, et homicidium quantum ad dilectionem proximi ; unde utrumque est peccatum mortale. Peccatum autem gulæ consistit in concupiscentia inordinata delectationis ciborum. Ipsa autem ciborum delectatio secundum se considerata non contrariatur caritati neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi ; sed secundum quod additur inordinatio potest quodammodo contrariari et quodammodo non contrariari. Concupiscentia enim hujus delectabilis potest esse inordinata dupliciter. Uno modo sic quod excludat ordinem finis ultimi; quod contingit quando talem delectationem homo appetit ut finem ultimum, eo quod non est possibile unius hominis esse multos fines ultimos ; et talis inordinatio repugnat caritati quantum ad dilectionem Dei, qui debet diligi ut finis ultimus. Alio modo concupiscentia potest esse inordinata secundum ea quæ sunt ad finem, salvato ordine finis ultimi; puta, cum aliquis concupiscit nimium cibum vel potum, non tamen sic concupiscit ut propter hoc consequendum vellet transgredi divina præcepta ; et talis inordinatio non repugnat caritati. Est autem de ratione gulæ inordinatio concupiscentiæ, non tamen est de ratione ejus inordinatio tollens ordinem finis ultimi. Et ideo gula secundum rationem suæ speciei, non habet quod sit peccatum mortale, sed potest quandoque esse peccatum mortale et quandoque veniale, secundum jam dictos duos inordinationis modos.

Ad primum ergo dicendum, quod Esau propter gulam dictus profanus est, quia in eo tanta fuit inordinatio concupiscentiæ cibi, quod propter cibum primogenita vendit; unde quodammodo videbatur delectationem cibi concupiscere tamquam finem.

Ad secundum dicendum, quod aliquod peccatum tollit virtutes dupliciter. Uno modo directe per contrarietatem ad virtutem ; et sic tollit virtutes gula quæ est peccatum mortale, sicut et cetera peccata mortalia. Alio modo dispositive ; et sic etiam peccata venialia tollunt virtutes : quia, ut dicitur Eccli., xix, 1, *qui spernit modica, paulatim decidit.*

Ad tertium dicendum, quod omne peccatum veniale et mortale corrumpit medium virtutis in actu ; non enim esset peccatum, nisi a medio rationis discederetur ; sed habitum virtutis non tollit nisi illud peccatum quod contrariatur caritati, a qua omnes virtutes dependent ; et secundum hoc gula quæ est peccatum veniale, non corrumpit medium virtutis in habitu, sed in actu.

Ad quartum dicendum, quod nocumentum proximi est per se objectum iræ : appetit enim ira vindictam injustam, quæ consistit in proximi nocumento ; sed nocumentum proprii corporis non est proprium objectum gulæ, sed consequitur quandoque ad objectum præter intentionem ; et tale nocumentum est præter rationem gulæ. Si quis tamen scienter propter immoderatam concupiscentiam cibi grave suo corpori nocumentum inferret, nimis comedendo, et nociva sumendo, non excusaretur a peccato mortali.

Ad quintum dicendum, quod illa prohibitio facta Adæ non fuit prohibitio vitii gulæ : quia poterat absque omni vitio gulæ pomum illud comedi, si prohibitio non intervenisset : sed illud fuit præceptum disciplinæ, aut scilicet homo experiretur quid interesset inter obedientiæ bonum et inobedientiæ malum, sicut Augustinus dicit (super Genes ad litteram, lib. VIII, cap. xiii et xiv). Unde primum peccatum hominis non fuit gula, sed inobedientia, sive superbia.

Ad sextum dicendum, quod gula dispositive inducit ad idololatriam et luxuriam ; non autem ita quod hæc duo sint de ratione gulæ ; unde non sequitur quod peccatum gulæ sit peccatum mortale : quia etiam peccatum veniale potest disponere ad mortale.

Ad septimum dicendum, quod peccatum mortale simpliciter ligat animam, inquantum impedit eam ne per seipsam possit redire in ordinem caritatis ; sed peccatum veniale ligat animam secundum quid, inquantum impedit virtutem in actu ; et sic gula aliter ligat animam secundum quod est peccatum veniale, et aliter secundum quod est peccatum mortale.

Ad octavum dicendum, quod ratio hominis est natura, unde quidquid est contra rationem, est contra hominis naturam. Sic ergo effluere voluptatibus est contra naturam hominis inquantum transcedit regulam rationis, vel tollendo ordinem finis, quod est simpliciter esse contra rationem, vel tollendo ordinem eorum quæ sunt ad finem, quod est esse contra rationem secundum quid, vel magis esse præter rationem.

Ad nonum dicendum, quod illa tria dicuntur esse effectus gulæ, inquantum gula ad illa vitia disponit; sed ex hoc non sequitur quod gula semper sit peccatum mortale.

Ad decimum dicendum, quod uti est referre aliquid in ultimum finem, qui nos beatos facit; unde proprie illi abutuntur rebus creatis qui in eis finem constituunt, non referendo eas in finem ultimum; et hoc meretur damnationem tam in gula quam in aliis peccatis, per quæ homo sic abutitur rebus creatis.

Ad undecimum dicendum, quod Philosophus non dicit, quod intemperantia simpliciter faciat hominem bestialem; sed quia talibus delectationibus gaudere et maxime eas diligere est bestiale; et hoc ideo quia hujusmodi delectationes sunt in quibus cum bestiis communicamus. Aliæ enim delectationes sunt propriæ hominum. Ille autem maxime has delectationes diligit qui in eis finem constituit.

Ad duodecimum dicendum, quod illi serviunt ventri suo tamquam Deo qui in delectationibus ciborum ad ventrem pertinentium finem constituunt, qui in solo Deo est constituendus.

Ad ea vero quæ in contrarium objiciuntur, de facili patet responsio : procedunt enim de gula secundum quod est veniale peccatum.

Oportet autem respondere ad secundum, quod videtur ostendere quod gula nullo modo sit peccatum mortale, quia non contrariatur alicui præcepto. Dicendum est enim, quod præcepta decalogi præcipiunt et prohibent ea quæ manifeste ratio naturalis habet ut fiant vel non fiant : cadunt enim in conceptione communi. Unde non omnia peccata mortalia directe contrariantur præceptis decalogi, sed per quamdam reductionem sicut prohibitio simplicis fornicationis reducitur ad hoc præceptum : *Non mœchaberis;* et similiter prohibitio gulæ, secundum quod est peccatum mortale, per reductionem contrariatur præcepto de sanctificatione sabbati, per quam intelligitur spiritualis quies quæ impeditur per immoderantiam gulæ.

ARTICULUS III. — *Quotnam et quæ sint gulæ species.*

Tertio quæritur de speciebus gulæ, quas Gregorius assignat (XXX Moral., cap. xxvii), dicens : *Quinque modis vos gulæ vitium tentat: aliquando namque indigentiæ tempora prævenit; aliquando cibos lautiores quærit; aliquando quæ sumenda sunt, præparari accuratius appetit; aliquando in ipsa quantitate sumendi mensuram refectionis excedit; aliquando ipso æstu immensi desiderii aliquis peccat;* et continentur in hoc versu :

Præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose.

Videtur autem quod inconvenienter istæ quinque species gulæ distinguantur : differunt enim prædicti modi gulæ secundum

diversas circumstantias : quia *præpropere* respicit tempus, *laute* respicit substantiam cibi, et sic de aliis. Sed circumstantiæ, cum sint accidentia actuum, non diversificant speciem. Ergo secundum prædicta quinque non debent distingui diversæ species gulæ.

2. Præterea, in quolibet peccato contingit transgredi regulam secundum diversas circumstantias ; sicut illiberalis accipit quando non oportet et ubi non oportet ; et similiter secundum alias circumstantias : non tamen secundum hoc distinguuntur diversæ illiberalitatis species. Ergo etiam neque sunt distinguendæ diversæ species gulæ secundum prædicta quinque.

3. Præterea, sicut tempus ponitur una circumstantia, ita etiam locus, et substantia peccantis. Si ergo secundum tempus accipitur una species gulæ, debent etiam aliæ species accipi secundum locum, et secundum septem alias circumstantias, ut sint septem vel octo species gulæ.

4. Præterea, secundum Philosophum (in III Ethic., cap. x), temperantia, cui opponitur gula, est circa delectationes gustus, non inquantum est gustus, sed inquantum est tactus. Sed *laute* et *studiose* videntur pertinere ad bonitatem saporis, qui est proprium gustus. Ergo inconvenienter secundum illa duo assignantur species gulæ.

5. Præterea, Augustinus dicit (X Confess., cap. xxxi), quod populus in eremo, non quia carnes desideravit, sed quia escæ desiderio adversus Deum murmuravit, meruit improbari. Sed Gregorius (XXX Moral, cap. vii), dicit, quod populus despecto manna cibos carnium petiit, quos lautiores putavit. Ergo appetere lauta cibaria non videtur pertinere ad peccatum gulæ ; et sic videtur quod prædictæ species gulæ inconvenienter assignentur.

In contrarium est auctoritas Gregorii (loc. cit.) hujusmodi species distinguentis.

Respondeo dicendum quod in distinguendis speciebus moralium actuum, oportet præcipue attendere ad motiva, quæ sunt propria objecta actuum voluntariorum, eo quod objectum movens voluntatem est sicut forma ipsius ; unde actus voluntarii distinguuntur secundum diversa motiva, sicut actus rerum naturalium secundum diversas formas agentium. Contingit autem quandoque quod idem motivum est causa quod homo transgrediatur medium virtutis secundum diversas circumstantias ; et tunc secundum diversas circumstantias inordinatas non sumuntur diversæ species peccati ; sicut in avaritia movetur homo ad rapiendum aliena et in tempore in quo non debet, et in loco in quo non debet, et a personis a quibus non debet, propter unum et idem motivum, scilicet, ut congreget pecuniam ; et ideo secundum hoc non diversificantur species avaritiæ. Si vero essent diversa motiva ad peccandum, sic essent diversæ species avaritiæ ; puta, si ad transgressionem quarumdam cir-

cumstantiarum inclinaretur propter defectum dationis, ad alias autem propter superabundantiam acceptionis. Sic ergo dicendum est, quod prædictæ species gulæ distinguuntur secundum diversa motiva ; ut enim dictum est, peccatum gulæ consistit in concupiscentia inordinata delectationis ciborum. Hujusmodi autem inordinatio potest referri vel ad delectationem, vel ad ipsam concupiscentiam. Causa autem delectationis potest esse vel naturalis vel artificialis. Naturalis quidem, sicut cum aliquis superflue quærit delectari in esu pretiosarum et electarum rerum, secundum illud Amos, VI, 4 : *Qui comeditis agnum de grege, et vitulos de medio armenti.* Causa autem artificialis delectationis, sicut cum aliquis superflue appetit cibos nimis delicate præparatos. Quantum ergo ad primum modum dicitur *laute*, quantum ad secundum *studiose.* Ex parte vero concupiscentiæ potest inordinatio diversificari secundum diversa motiva tripliciter. Concupiscentia enim est quidam motus appetitivæ virtutis in delectationem tendens. Inordinata autem vehementia motus etiam in corporalibus secundum tria potest attendi. Primo quidem antequam perveniat ad terminum in quem tendit ; et sic motus vehemens festinat ad terminum pervenire : similiter et concupiscentia, quando est inordinate vehemens, non potest pati dilationem cibi, sed esum festinat ; et sic accipitur hoc quod dicitur *præpropere.* Secundo vehementia motus consideratur in ipsa perventione ad terminum ; quia quod vehementer movetur corporaliter, inordinate conjungitur ei in quod tendit ; et similiter quando concupiscentia cibi est vehemens, inordinate homo se habet circa cibi sumptionem ; et ad hoc pertinet quod dicitur *ardenter.* Tertio consideratur inordinata vehementia motus corporalis post quam pervenerit ad id in quod tendit, quia non sistit in eo, sed ulterius procedit ; et similiter quando aliquis immoderate concupiscit cibum, non sistit concupiscentia ejus in cibo moderato, quem natura requirit, sed ulterius sumit ; et ad hoc pertinet quod dicitur *nimis.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod prædictæ species non diversificantur propter diversas circumstantias, sed propter diversa motiva, ut dictum est.

Et per hoc etiam patet solutio AD SECUNDUM et TERTIUM : quia non semper transgressio diversarum circumstantiarum habet diversa motiva.

AD QUARTUM ergo dicendum, quod gulosus non delectatur in cibis lautis et studiose præparatis propter judicium saporum, sicut faciunt qui vina probant, quod est proprium gustus inquantum est gustus : hujus enim delectationis inordinatio magis pertinet ad curiositatem quam ad gulam ; sed delectatur gulosus in ipsa sumptione cibi lauti et studiose præparati ; quæ quidem sumptio est per quemdam tactum.

AD QUINTUM dicendum, quod comedere lauta cibaria non

est peccatum, ut Augustinus dicit (lib. X Confess., cap. XXXI); sed concupiscentia inordinata lauti cibi potest esse peccatum, secundum intentionem Gregorii.

ARTICULUS IV. — *Utrum gula capitale vitium sit.*

Quarto quæritur, utrum gula sit vitium capitale. Et videtur quod non. Sicut enim contingit esse delectationem in sensu gustus et tactus, ita etiam in aliis sensibus. Sed circa delectationes aliorum sensuum non ponuntur aliqua vitia capitalia. Ergo neque gula, quæ est circa delectationes gustus, debet poni vitium capitale.

2. Præterea, superbia, secundum Gregorium (XXXI Moral., cap. XXXI, in antiquis exempl., in novis vero, cap. XVII), non ponitur vitium capitale, sed regina vitiorum, quia ex ea omnia vitia oriuntur. Sed ebrietas est radix omnium vitiorum; dicitur enim in decretis, dist. XXXV (cap. *Ante omnia*): *Ante omnia clericis vitetur ebrietas, quæ omnium vitiorum fomes ac nutrix est.* Ebrietas autem est quædam species gulæ. Ergo gula non debet poni inter vitia capitalia.

3. Præterea, unum vitium capitale non numeratur inter filias alterius. Sed immunditia, quam Gregorius ponit XXXI Moral. (ut sup.), filiam gulæ, pertinet ad luxuriam, secundum illud Ephes., V, 3: *Omnis fornicatio et immunditia non nominetur in vobis.* Ergo cum luxuria sit vitium capitale, videtur quod gula non sit vitium capitale.

4. Præterea, appetere læta est proprie proprium superborum, ut Bernardus dicit (lib. de Gradib. humilitatis, in cap. quod incipit: *Proprium est superborum*). Sed superbia non est filia alicujus vitii capitalis. Cum ergo inepta lætitia ponatur a Gregorio filia gulæ, videtur quod gula non sit vitium capitale.

In contrarium est quod Gregorius, XXXI Moral. (ubi sup.), ponit gulam inter alia vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut in præcedentibus quæstionibus dictum est, vitium capitale dicitur ex quo alia oriuntur secundum rationem causæ finalis, inquantum scilicet objectum alicujus vitii est multum a pluribus appetibile, et præcipue inquantum habet aliquam similitudinem cum felicitate, quam omnes naturaliter appetunt. Una autem de conditionibus felicitatis est delectatio sine qua felicitas esse non potest; et ideo peccatum gulæ, quod est circa unam maximarum delectationum in cibis et potibus consistentem est vitium capitale. Oriuntur autem ex gula vitia quædam quæ ejus filiæ dicuntur secundum ea quæ consequi possunt ad immoderatam delectationem in cibis et potibus. Quod quidem considerari potest vel ex parte corporis et sic ponitur gulæ filia (1) *immunditia*,

(1) *Al.* species.

cujus pollutio de facili sequitur ex nimia cibi sumptione; vel potest considerari ex parte animæ, cujus est regere corpus et ejus regimen impeditur multipliciter propter immoderatam delectationem in cibis et potibus. Et primo quidem quantum ad rationem, cujus acies hebetatur ex nimia sumptione cibi vel sollicitudine circa sumptionem ipsius: quia perturbatis inferioribus viribus corporalibus per inordinatam cibi sumptionem, ipsa ratio per consequens impeditur, et sic ponitur filia gulæ *hebetudo sensus* circa intelligentiam. Secundo sequitur inordinatio in affectu, qui consopito gubernaculo rationis inordinate afficitur, et sic est *inepta lætitia*. Tertio sequitur inordinatio locutionis; et sic est *multiloquium*: quia dum ratio verba non ponderat, consequens est ut homo ad verba superflua dilabatur. Quarto sequitur inordinatio operis; et sic est *scurrilitas*, idest jocularitas quædam in exterioribus gestibus, proveniens ex defectu rationis, cujus erat exteriora membra componere. Sic ergo est gula vitium capitale, et ejus filiæ sunt quinque, ut Gregorius dicit XXXI Moral. (ut sup.), scilicet *inepta lætitia*, *scurrilitas, multiloquium, immunditia, et hebetudo sensus* circa intelligentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod delectationes aliorum sensuum consequuntur conjunctionem rei delectabilis secundum solam similitudinem, sed delectationes tactus consequuntur conjunctionem rei delectabilis corporalem; et ideo circa delectationes tactus, sicut circa principaliores et majores, ponuntur vitia capitalia, et non circa delectationes aliorum sensuum, nisi gustus, secundum quod est tactus quidam.

Ad secundum dicendum, quod ex ebrietate sequuntur omnia peccata, non secundum originem causæ finalis, sed secundum prohibentis remotionem, inquantum scilicet removet judicium rationis per quod homo a peccato cohibetur; unde non sequitur quod gula vel ebrietas sit caput omnium vitiorum sicut superbia; sed quorumdam specialiter quæ directe ex gula oriuntur sicut proprii ejus effectus.

Ad tertium dicendum, quod pollutio corporis potest provenire ex causa animali, puta ex concupiscentia delectationis apprehensæ: et hoc principaliter pertinet ad luxuriam: vel ex causa corporali et intrinseca, scilicet ex superfluo humore interius abundante, ex quo stimulatur homo ad corporis pollutionem; et secundum hoc immunditia ponitur filia gulæ.

Ad quartum dicendum, quod superbiæ est appetere læta; sed gulæ est ut ex ea lætitia inepta sequatur propter rationem impeditam, ut dictum est.

QUÆSTIO XV

DE LUXURIA

(*In quatuor articulos divisa*).

Primo enim quæritur, utrum omnis actus luxuriæ sit peccatum; 2° utrum omnis actus luxuriæ sit peccatum mortale; 3° utrum species luxuriæ convenienter distinguantur; 4° utrum luxuria sit vitium capitale.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum quilibet luxuriæ actus peccatum sit.*

Quæstio est de luxuria : et primo quæritur, utrum omnis actus luxuriæ sit peccatum. Et videtur quod non. Fornicatio enim est actus luxuriæ. Sed ipsa connumeratur quibusdam quæ non sunt peccata, sed secundum se licita : dicitur enim Act., xv, 28 : *Visum est Spiritui sancto et nobis, nihil ultra imponere oneris vobis quam hæc necessaria, ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione.* Sed nullus cibi esus secundum se est peccatum, secundum illud I ad Tim., IV, 4 : *Nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur.* Ergo neque fornicatio est peccatum; et ita non omnis actus luxuriæ est peccatum.

2. Præterea, cognoscere mulierem est actus naturalis; et ita quantum est de se non est peccatum, sicut nec videre ipsam, cum utrumque sit actus cujusdam naturalis potentiæ. Sed videre mulierem non suam non est peccatum. Ergo neque cognoscere non suam.

3. Præterea, si fornicatio est peccatum, aut hoc est ratione potentiæ a qua egreditur actus, aut de ratione materiæ, aut ratione finis. Sed fornicatio non est peccatum ratione potentiæ, quia potentia a qua egreditur actus, naturalis est : neque etiam ratione materiæ, quia materia est femina ad hunc usum a Deo creata, secundum illud Genes., II, 18 : *Faciamus ei adjutorium simile sibi;* potest etiam contingere quod nec ratione finis; puta, si aliquis fornicando intendat generare prolem ad cultum Dei nutriendam. Ergo videtur quod non omnis fornicatio sit peccatum.

4. Præterea, secundum Philosophum in XV de Animalibus (I de Generat. animalium, cap. XIX), semen est superfluum alimenti. Sed alia superflua licitum est qualitercumque emittere, et hoc fit absque peccato. Ergo videtur quod similiter hoc contingit in emissione seminis. Non ergo omnis actus luxuriæ est peccatum.

5. Præterea, illud quod est peccatum ex genere, non licet

fieri quocumque bono fine, secundum illud Rom., III, 8 : *Non sicut quidam dicunt nos dicere : Faciamus mala, ut veniant bona.* Sed sicut dicit Commentator V Ethic., epices, idest vir virtuosus, committit adulterium cum uxore tyranni, ut tyrannum interficiens liberet patriam. Ergo et adulterium non est secundum se peccatum. Multo ergo minus alius fornicationis actus.

6. Præterea, nullus actus justi, inquantum justus est, est peccatum. Sed fornicatio videtur esse actus justitiæ : dicitur enim Genes., XXXVIII, 26, quod Judas dixit de Thamar cum qua fornicatus fuerat : *Justior me est,* vel *justificata est ex me,* sicut Hebraica veritas habet ut Hieronymus dicit (lib. Qq. Hebraicarum in Genesim). Ergo fornicatio non est peccatum.

7. Præterea, Augustinus dicit VII de Civit. Dei (lib. XIV, cap. XI, et lib. XI, cap. XVII), quod omne vitium est contra naturam. Sed fornicatio non (1) est contra naturam : quia super illud Rom., I : *Nam feminæ eorum immutaverunt naturalem usum*, dicit Glossa (August. in lib. II de Nuptiis et concup., cap. XIX et XX) : *Naturalis usus est ut vir et mulier in uno concubitu coeant.* Ergo non est peccatum.

8. Præterea, nullum peccatum committitur secundum præceptum Dei. Sed fornicatio quandoque commissa est secundum præceptum Dei ; dicitur enim Oseæ, I, 2 : *Dixit Dominus ad Oseam : Vade, sume tibi uxorem fornicationum, et fac filios fornicationum.* Ergo fornicatio secundum se non est peccatum.

9. Præterea, cuilibet vitio quod in superabundantia consistit, opponitur virtus in diminutione consistens. Sed luxuria importat quamdam superfluitatem circa concupiscentias delectationum in venereis ; opposita autem diminutio, quæ est virginitas (2), vel perpetua continentia, non est peccatum, sed laudabile aliquid. Ergo neque luxuria semper est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Hebr., XIII, 4 : *Sit honorabile connubium in omnibus, et torus immaculatus : fornicatores enim et adulteros judicabit Deus.* Sed illud pro quo homo subjicitur divino judicio, est peccatum. Ergo fornicatio et adulterium, et omnes hujusmodi actus luxuriæ, sunt peccata.

Præterea, Tobiæ, IV, 13, dicitur : *Attende tibi, fili mi, ab omni fornicatione, et præter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire.* Sed actus luxuriæ dicuntur qui sunt præter legitimæ uxoris connubium. Ergo omnis luxuriæ actus est peccatum.

Respondeo dicendum, quod luxuria est quoddam vitium temperantiæ oppositum, prout moderatur concupiscentias delectabilium tactus circa venerea ; sicut gula opponitur temperantiæ, inquantum est moderativa concupiscentiarum circa

(1) *Al. deest* non. — (2) *Al.* virginitatis.

delectabilia tactus in cibis et potibus. Unde luxuria quidem principaliter importat inordinationem quamdam circa concupiscentias delectationum in venereis secundum superabundantiam. Hujusmodi autem inordinatio potest esse vel in solis interioribus passionibus, vel etiam ulterius in ipso exteriori actu, qui est inordinatus secundum seipsum, et non solum propter inordinatam concupiscentiam a qua procedit. Ad inordinatam enim concupiscentiam pertinet ut propter concupiscentiam delectabilis aliquis actum exerceat qui secundum se est inordinatus ; sicut patet circa concupiscentias pecuniarum : potest enim esse inordinata concupiscentia acquirendi vel retinendi pecunias suas sibi debitas ; et tunc talis acquisitio vel retentio pecuniæ non est vitiosa secundum se, sed solum secundum quod ex immoderata concupiscentia provenit : quandoque vero ex inordinata concupiscentia pecuniarum provenit quod homo etiam velit accipere vel retinere aliena ; et tunc ipsa acceptio vel retentio secundum se inordinata est, et non solum secundum quod ex inordinata concupiscentia procedit, et utrumque pertinet ad vitium illiberalitatis, ut patet per Philosophum in IV Ethic. (cap. I). Similiter etiam dicendum est de luxuria : quia quandoque quidem importat solam inordinationem interioris concupiscentiæ ; sicut patet in eo qui ex immoderata concupiscentia accedit ad uxorem suam ; tunc enim ipse actus non est inordinatus secundum se, sed solum secundum quod procedit ex inordinata concupiscentia ; quandoque vero cum inordinatione concupiscentiæ est etiam inordinatio ipsius actus exterioris secundum seipsum ; sicut contingit in omni usu genitalium membrorum præter matrimonialem actum. Et quod omnis talis actus sit inordinatus secundum seipsum, apparet ex hoc quod omnis actus humanus dicitur esse inordinatus qui non est proportionatus debito fini; sicut comestio est inordinata, si non proportionetur corporis salubritati, ad quam ordinatur sicut ad finem. Finis autem usus genitalium membrorum est generatio et educatio prolis ; et ideo omnis usus prædictorum membrorum qui non est proportionatus generationi prolis et debitæ ejus educationi, est secundum se inordinatus. Quicumque autem actus prædictorum membrorum præter commixtionem maris et feminæ, manifestum est quod non est accommodus generationi prolis. Omnis vero commixtio maris et feminæ præter legem matrimonii est improportionata debitæ prolis educationi : est enim lex matrimonii instituta ad excludendum vagos concubitus, qui contrariantur certitudini prolis. Si enim quilibet posset indifferenter ad quamlibet accedere, quæ non esset sibi determinata, tolleretur certitudo prolis, et per consequens sollicitudo patris circa educationem filiorum ; et hoc est contra id quod convenit humanæ naturæ : quia naturaliter homines sunt solliciti de

prolis certitudine, et de educatione suorum filiorum. Magis etiam hoc pertinet ad patres quam ad matres : quia educatio ad matres pertinens est circa infantilem ætatem; postea autem ad patrem pertinet educare filium, et instruere eum, et thesaurizare ei in totam vitam. Sic autem videmus et in aliis animalibus, quod in quacumque specie animalis proles nata indiget communi educatione maris et feminæ, ibi non est vagus coitus, sed maris ad aliquam femellam determinate, ut patet in omnibus avibus simul nidificantibus. Unde manifestum est quod omnis commixtio maris et feminæ præter legem matrimonii excludentem vagos concubitus, est de se inordinata. Non autem nunc agitur, utrum ista determinatio fiat ad unam habendam, vel ad plures, vel divisibiliter : hæc enim ad quæstionem de matrimonio pertinent. Sed qualitercumque hoc sit, oportet quod omnis commixtio maris et feminæ præter matrimonii legem sit inordinata. Sic ergo omnis luxuriæ actus est peccatum vel propter inordinationem solius concupiscentiæ; quæ inordinatio primo et per se ad luxuriam pertinet : dicit enim Augustinus XIII de Civit. Dei (lib. XII, cap. XXVIII), quod luxuria non est vitium pulchrorum suaviumque corporum, sed animæ perverse amantis, corporeas voluptates neglecta temperantia, qua rebus turpia turpioribus, suavia suavioribusque aptamus.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostoli volentes in primitiva Ecclesia conversos ex Gentibus simul in unum convenire cum his qui ex Judæis erant conversi, impedimenta hujus unionis excluserunt, ex utraque parte amputantes id quod aliis onerosum esse posset, et ideo Gentilibus interdixerunt quæ Judæis erant molesta, non sub hac consideratione an essent peccata vel non, sed solum quia scandalum faciebant. Gentiles enim existimabant omnem cibum secundum se licitum esse ad edendum, quod verum erat; sed Judæi hoc abhorrebant propter pristinam legis consuetudinem. Et ideo Apostoli Gentilibus interdixerunt pro tempore illo cibos maxime abominales Judæis. E contrario vero Gentiles falso existimabant fornicationem simplicem non esse peccatum, quam Judæi vere sicut peccatum abominabantur instructi per legem. Et ideo hoc etiam Apostoli prohibuerunt tamquam peccatum, et cum hoc dissidium generans.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse meum ad videndum, quod tamen non est meum ad aliquem alium usum; sicut aurum quod in platea ponitur, est meum ad videndum, non autem ad possidendum. Similiter etiam mulier potest esse alicujus ad videndum, vel etiam ad possidendum, sicut ancilla; non tamen ad usum concubitus est sua, nisi secundum determinationem legis matrimonii.

Ad tertium dicendum, quod actus luxuriæ est peccatum

ratione potentiæ, inquantum scilicet concupiscibilis non continetur sub ordine rationis ; et ratione materiæ, quia actus conveniens generationi et educationi prolis non solum requirit mulierem pro materia, sed etiam mulierem matrimonio determinatam, ut dictum est. Finis etiam ipsius actus secundum suam naturam est inordinatus, licet ex intentione agentis possit esse finis bonus, qui non sufficit ad excusationem actus, ut patet in eo qui furatur intendens eleemosynam dare.

Ad quartum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in eodem lib., semen est superfluum quidem quantum ad actum nutritivæ, sed quod indigetur ad generationem prolis ; et ideo omnis voluntaria emissio seminis est illicita, nisi secundum convenientiam ad finem a natura intentum. Alia vero superflua, ut sudor, urina, et hujusmodi, sunt superflua quibus non indigetur ; et ideo non refert qualitercumque emittantur.

Ad quintum dicendum, quod ille Commentator in hoc non est sustinendus : pro nulla enim utilitate debet aliquis adulterium committere, sicut nec mendacium dicere debet aliquis propter utilitatem aliquam, ut Augustinus dicit in lib. contra Mendacium.

Ad sextum dicendum, quod Thamar dicitur esse justificata, non propter fornicationem quam commisit, sed quia ex alio genere sibi prolem non quæsivit quam ex eo unde sibi vir debebatur.

Ad septimum dicendum, quod actus luxuriæ potest dici contra naturam dupliciter. Uno modo absolute, quia scilicet est contra naturam omnis animalis ; et sic omnis actus luxuriæ præter commixtionem maris et feminæ dicitur esse contra naturam, inquantum non est proportionatus generationi, quæ in quolibet genere animalis fit ex commixtione utriusque sexus ; et hoc modo loquitur Glossa. Alio modo dicitur esse aliquid contra naturam, quia est contra naturam propriam hominis, cujus est ordinare generationis actum ad debitam educationem ; et sic omnis fornicatio est contra naturam.

Ad octavum dicendum, quod sicut propter præceptum Dei, in cujus potestate sunt omnia, id quod alias fuisset furtum, fuit non furtum filiis Israel Ægyptios spoliantibus, ut dicitur Exod., xii, ita et propter auctoritatem ipsius Dei, qui est supra legem matrimonii, concubitus ille non fuit fornicarius, qui alias fornicarius fuisset ; unde dicitur uxor fornicationum, et fornicationum filii, non quia tunc esset fornicatio, sed quia alias fornicatio fuisset.

Ad nonum dicendum, quod virginitas, seu perpetua continentia, non opponitur luxuriæ sicut extremum, sed sicut medium, eo quod medium in virtutibus non accipitur secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam, ut de magnanimo Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. i). Extremum autem se-

cundum diminutionem esset, si quis præter rationem rectam a carnali commixtione abstineret ; ut patet in eo qui debitum uxori reddere contemnit, vel qui abstinet propter aliquam reverentiam dæmonum, sicut nigromantici, et virgines vestales.

ARTICULUS II. — *Utrum omnis actus luxuriæ sit peccatum mortale.*

Secundo quæritur, utrum omnis actus luxuriæ sit peccatum mortale. Et videtur quod non. Quia super illud I Timoth., IV : *Pietas ad omnia utilis est,* dicit Glossa Ambrosii : *Omnis summa disciplinæ christianæ in misericordia et pietate est : quam aliquis sequens, si lubricum carnis patitur, sine dubio vapulabit, non tamen peribit.* Sed quicumque peccat mortaliter, non solum vapulat, sed perit. Ergo non quicumque patitur lubricum carnis per actum luxuriæ, mortaliter peccat.

2. Præterea, omne peccatum mortale alicui præcepto divinæ legis contrariatur. Sed inter peccata luxuriæ solum adulterium præcepto legis contrariatur, illi scilicet præcepto, *Non mœchaberis.* Ergo solum adulterium inter actus luxuriæ est peccatum mortale.

3. Sed dicendum, quod in prohibitione mœchiæ, idest adulterii, intelligitur prohibitio omnis illiciti concubitus. — Sed contra, in prohibitione majoris peccati non intelligitur prohibitio minoris peccati. Sed adulterium est majus peccatum quam simplex fornicatio. Ergo in prohibitione adulterii non intelligitur prohibitio simplicis fornicationis.

4. Præterea, omne peccatum mortale contrariatur caritati, per quam est animæ vita, secundum illud I Joan., III, 14 : *Translati sumus de morte ad vitam, quia diligimus fratres.* Sed simplex fornicatio non contrariatur neque dilectioni Dei, quia non est peccatum in Deum, neque etiam dilectioni proximi, quia proximo non facit injuriam : mulier enim sui juris existens quæ in actum simplicis fornicationis consentit, injuriam non patitur, quia nullus patitur injustum volens, ut Philosophus dicit in V Ethic. (cap. ult.). Ergo fornicatio secundum suum genus non est peccatum mortale.

5. Præterea, Isidorus dicit in lib. de summo Bono (lib. II, cap. XXXIX, a med.), quod si delectatio fornicationis plus delectat hominem quam amor castitatis, adhuc peccatum regnat in homine. Ex quo videtur quod fornicatio simul possit esse in homine cum virtute castitatis. Sed nullum peccatum mortale potest esse simul in homine cum virtute. Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

6. Præterea, peccatum aliquod dupliciter minoratur : uno modo propter infirmitatem hominis ; alio modo propter magnitudinem impugnationis. Sed homo patitur majorem debilitatem

circa peccatum luxuriæ quam circa peccatum gulæ: quia generativa, ad quam pertinet peccatum luxuriæ, non solum est corrupta sicut nutritiva, ad quam pertinet peccatum gulæ, sed etiam est infecta. Similiter etiam major est impugnatio ex parte hostis circa luxuriam quam circa gulam; quia præcipue diabolus impugnat hominem de luxuria, ut patet per illud quod dicitur Job, XL, 11: *Virtus est in lumbis ejus, et potestas ejus in umbilico ventris illius;* quod Gregorius refert ad peccatum luxuriæ (lib. XXXII Moral., cap. XI, in novis exemp.). Ergo videtur quod peccatum luxuriæ sit minus quam peccatum gulæ, ut supra dictum est. Ergo non omnis actus luxuriæ est peccatum mortale.

7. Præterea, corruptio naturæ humanæ consistit in rebellione carnis ad spiritum. Sed hæc rebellio consecuta est ex peccato gulæ; dicit enim Bernardus exponens id quod habetur Genes., III: *Vidit mulier lignum etc.*, quod ab inordinata concupiscentia ligni vetiti subsecuta est rebellio carnis ad spiritum. Ergo vis nutritiva, ad quam pertinet talis concupiscentia, est magis corrupta quam vis generativa; et sic cum non omnis actus gulæ sit peccatum mortale, videtur quod multo minus omnis actus luxuriæ.

8. Præterea, pœna respondet culpæ. Sed major pœna consecuta est vim nutritivam ex peccato primi parentis quam aliquam aliam vim animæ: ad nutritivam enim pertinet esuries et sitis, et alia hujusmodi, quæ interdum ducunt hominem usque ad mortem. Ergo est major culpa circa nutritivam quam circa generativam; et sic idem quod prius.

9. Præterea, peccatum mortale esse non potest nisi in ratione, ut patet (1) per Augustinum XII de Trin. (cap. XII). Sed quandoque actus luxuriæ exercetur sine deliberatione rationis, sicut patet de Loth, qui ignoranter ad filias suas accessit, ut habetur Genes., XVII. Ergo videtur quod actus luxuriæ non semper si peccatum mortale.

10. Præterea, quando ratio absorbetur, non imputatur aliquid homini ad peccatum mortale. Sed in actu luxuriæ tota ratio absorbetur: quia I Corinth., VI, super illud: *Qui fornicatur in corpus suum peccat*, dicit Glossa (interlin.): *Hic proprie servit anima corpori intantum ut nihil aliud in ipso momento et experimento tam magni flagitii cogitare homini liceat aut intendere: quia mentem captivam subdit ipsa submersio et absorptio libidinis.* Ergo videtur quod actus luxuriæ non sit peccatum mortale.

11. Præterea, Deuter., XXIII, super illud: *Non erit meretrix, etc.*, dicit Glossa (ordin. ex August.): *Ad eas prohibet accedere quarum est venialis turpitudo* (2). Ergo accedere ad meretricem est peccatum veniale.

(1) *Al. deest* patet. — (2) *Vide solutionem hujus argumenti.*

12. Præterea, commixtio maris et feminæ ordinata est ad actum generationis et educationis prolis. Sed quandoque ex fornicario concubitu potest sequi convenienter generatio et educatio prolis. Ergo non omnis fornicarius concubitus est peccatum mortale.

13. Præterea, magis impedit bonum generationis et educationis prolis qui nunquam operi generationis intendit quam qui ad mulierem accedit fornicario concubitu. Si ergo fornicarius concubitus esset peccatum mortale propter impedimentum educationis prolis, multo magis servare continentiam esset peccatum mortale; cum per hoc totaliter generatio prolis impediatur.

14. Præterea, manifestum est quod ex concubitu mulieris quæ est sterilis vel vetula, generatio prolis sequi non potest. Sed tamen hoc quandoque fieri potest sine peccato mortali in statu matrimonii. Ergo etiam alii actus luxuriæ ex quibus non sequitur generatio et debita educatio prolis, possunt esse absque peccato mortali.

15. Præterea, Matth., v (in Glossa), dicitur, quod si anima fuerit titillata concupiscentia, etsi sit peccatum, non tamen est crimen. Sed talis titillatio est actus luxuriæ. Ergo actus luxuriæ non est crimen, sive peccatum mortale.

16. Præterea, delectatio fornicationis prout est in cogitatione sola, non est peccatum mortale. Sed consensus in veniale peccatum non est mortale peccatum. Ergo neque etiam consensus rationis in talem delectationem est peccatum mortale; et tamen est actus luxuriæ; ergo non omnis actus luxuriæ est peccatum mortale.

17. Præterea, illud quod non est peccatum mortale uni, non est peccatum mortale alteri. Sed consensus in delectationem non est peccatum mortale viro habenti uxorem, quia nec etiam ipse actus est ei peccatum mortale. Ergo neque aliis consensus in delectationem luxuriæ est peccatum mortale.

18. Præterea, actus etiam luxuriæ sunt tactus, et amplexus, et oscula. Sed hujusmodi non videntur esse peccata mortalia : cum enim ad Ephes., v, 3, Apostolus dixisset : *Fornicatio et immunditia et avaritia aut turpitudo* (quæ scilicet consistit in amplexibus et osculis, ut Glossa interl. dicit), *aut stultiloquium aut scurrilitas nec nominetur in vobis :* postea subjecit : *Omnis fornicator aut immundus aut avarus non habet hereditatem in regno Christi et Dei*, prætermissa turpitudine et stultiloquio et scurrilitate. Ergo videtur quod hujusmodi non sint peccata mortalia excludentia a regno Dei.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Gal., v, 19 : *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, luxuria ;* et postea subdit : *Qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt.* Sed nihil excludit a regno Dei nisi peccatum

mortale. Ergo omnis actus luxuriæ est peccatum mortale.

Præterea, Matth., v, 28, dicitur : *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam jam mœchatus est eam in corde suo;* et ita peccat mortaliter. Sed inter omnes actus luxuriæ primum et minimum est, ipsam videre mulierem. Ergo multo magis omnes alii actus sunt peccata mortalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra, art. præc., dictum est, actus luxuriæ potest esse inordinatus dupliciter : uno modo propter solam inordinationem concupiscentiæ; alio modo etiam propter inordinationem ipsius actus. Quando ergo est peccatum luxuriæ propter solam inordinationem concupiscentiæ, sicut cum aliquis libidinose accedit ad suam uxorem, tunc est distinguendum. Quia quandoque est talis inordinatio quæ excludit ordinem finis ultimi, puta cum aliquis intantum concupiscit delectationem veneream, quod ab ea non abstineret propter præceptum Dei, et quod illam mulierem cognoscere vellet, vel etiam aliam præter matrimonii legem; et sic est peccatum mortale, quia concupiscentia non refrenatur intra limites matrimonii. Aliquando vero inordinatio concupiscentiæ non tollit ordinem ultimi finis, quando scilicet aliquis etsi superabundet in concupiscentia delectationis venereæ, tamen potius (1) ab ea abstineret quam contra Dei præceptum ageret : nec istam mulierem aut aliam cognosceret, si sua uxor non esset, quod tunc concupiscentia sistit infra limites matrimonii, et est peccatum veniale, sicut et supra de gula distinximus. Si vero sit actus luxuriæ peccatum propter ipsam inordinationem actus, quia scilicet actus non est proportionatus generationi et educationi prolis; tunc dico quod semper est peccatum mortale. Videmus enim quod peccatum mortale est non solum homicidium per quod vita hominis tollitur, sed etiam furtum, per quod subtrahuntur exteriora bona, quæ ad vitam hominis sustentandam ordinantur; unde dicitur Eccli., xxxiv, 25 : *Panis egentium vita pauperis: qui defraudat illum, homo sanguinis est.* Propinquius autem ordinatur ad vitam hominis semen humanum, in quo est homo in potentia, quam quæcumque res exteriores; unde et Philosophus in sua Politica (lib. II de Generat. animalium, cap. iii) dicit, in semine hominis esse quiddam divinum, inquantum scilicet est homo in potentia. Et ideo inordinatio circa emissionem seminis est circa vitam hominis in potentia propinqua. Unde manifestum est quod omnis talis actus luxuriæ est peccatum mortale ex suo genere. Et quia appetitus interior accipit bonitatem vel malitiam ex eo quod appetitur, inde est quod etiam appetitus hujusmodi actus inordinati est peccatum mortale, si sit completus, scilicet cum ratione deliberata; alioquin est peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius ibi loquitur

(1) *Al.* Prius.

de lubrico carnis secundum quod est veniale peccatum, ut patet in actu matrimoniali, sicut dictum est. Vel potest dici, et melius, quod loquitur etiam de lubrico peccati mortalis. Non est autem simpliciter intelligendum, quod si aliquis in tali lubrico carnis perseveret usque ad mortem, damnationem evadat propter opera pietatis; sed quia opera pietatis frequentata disponunt hominem ad facilius pœnitendum, et postquam pœnituerit, ad peccata præterita facilius expianda : propter quod etiam Dominus, Matth., XXV, per opera misericordiæ damnandis solum defectum misericordiæ imputat, quia scilicet non studuerunt per opera misericordiæ peccata præterita expiare, ut dicit Augustinus (XII de Civ. Dei, cap. XVII).

Ad secundum dicendum, quod per illud præceptum : *Non mœchaberis*, intelligitur prohiberi omnis illicitus usus genitalium membrorum, qui de genere suo est peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod præcepta decalogi sunt immediate a Deo populo tradita; unde secundum hanc formam traduntur prout sunt manifesta naturali rationi cujuslibet hominis etiam popularis. Quilibet autem statim ratione naturali advertere potest adulterium esse peccatum; et ideo inter præcepta decalogi prohibetur adulterium. Fornicatio vero et aliæ corruptelæ prohibentur per sequentia legis præcepta, quæ a Deo tradita sunt populo per Moysen : quia scilicet horum inordinatio, cum non manifeste contineat injuriam proximi, non est omnibus manifesta, sed solum sapientibus per quos debet ad aliorum notitiam derivari.

Ad quartum dicendum, quod omnes corruptiones luxuriæ, quæ sunt præter legitimum matrimonii usum, sunt peccata in proximum, inquantum sunt contra bonum prolis generandæ et educandæ, sicut dictum est, art. præced.

Ad quintum dicendum, quod amor castitatis potest delectare non solum eum qui castitatem habet, sed etiam eum qui virtute castitatis caret, inquantum per rationem naturalem homo judicat bonum virtutis et diligit ipsum et delectatur in eo, etiam si virtutem non habeat.

Ad sextum dicendum, quod illa ratio procedit de quantitate peccati quæ attenditur secundum circumstantias, cui præponderat quantitas peccati quæ attenditur secundum speciem actus. Unde patet quod quantumcumque aliquis inducatur ad faciendum homicidium, gravius est peccatum quam si dicat verbum otiosum etiam sine impulsu. Similiter etiam etsi homo magis impugnetur ad actum luxuriæ quam ad actum gulæ et in eo sit debilior; quia tamen actus luxuriæ est secundum se mortale peccatum, quia habet materiam indebitam caritati repugnantem, quod actus gulæ non habet; ideo non sequitur quod peccatum luxuriæ sit minus quam peccatum gulæ. Sequeretur autem forte in casu illo quando actus luxuriæ est veniale peccatum :

quia si quis utitur superflue cibo suo, venialiter peccat sicut qui superflue utitur sua uxore, nisi aliud sit quod faciat utrobique peccatum mortale. Si quis autem cibo furtivo utatur, vel prohibito per legem, peccat mortaliter ; minus tamen quam fornicator, quanto cibus vel quælibet res exterior a remotiori se habet ad vitam hominis quam semen humanum, sicut dictum est.

Ad septimum dicendum, quod in peccato primi parentis gula fuit materiale, sed formale et principale fuit peccatum superbiæ, quo homo noluit sub regula divini præcepti contineri ; et ex hoc subsecuta est rebellio carnis ad spiritum, ut Augustinus dicit (XIV de Civ. Dei, cap. xv), non autem ex vitio gulæ.

Ad octavum dicendum, quod rebellio carnis ad spiritum, quæ maxime sentitur in genitalibus membris, major pœna est quam esuries et sitis : quia ista est pure corporalis, illa est spiritualis.

Ad nonum dicendum, quod cum ad rationem pertineat consentire ad actum, sicut Augustinus dicit (XII de Trin., cap. xii), non potest esse actus fornicationis absque rationis deliberatione, nisi forte in eo qui usum rationis non habet ; et tunc si hoc impedimentum proveniat ex causa illicita, non omnino excusatur a peccato, sicut patet de Loth, qui ex ebrietate commisit incestum ; nisi forte ebrietas illa contigerit absque peccato illius, sicut et in Noe accidit propter inexperientiam fortitudinis vini. Si autem causa hujusmodi defectus sit absque culpa, sic actus sequens luxuriæ vel cujuscumque peccati non imputatur ad peccatum. sicut patet in furiosis et amentibus.

Ad decimum dicendum, quod in ipso actu luxuriæ ratio deliberare non potest ; sed potuit ante deliberari cum consensit in actum ; et ideo imputatur ei ad peccatum.

Ad undecimum dicendum, quod littera illa corrupta est : non enim debet dici, *quorum venialis est turpitudo,* sed *quorum turpitudo est venalis* (1).

Ad duodecimum dicendum, quod actus generationis ordinatur ad bonum speciei, quod est bonum commune. Bonum autem commune est ordinabile lege ; sed bonum privatum subjacet ordinationi uniuscujusque ; et ideo quamvis in actu nutritivæ virtutis, quæ ordinatur ad conservationem individui, unusquisque possit sibi determinare cibum convenientem sibi ; tamen determinare qualis debeat esse generationis actus non pertinet ad unumquemque, sed ad legislatorem, cujus est ordinare de propagatione filiorum, ut etiam Philosophus dicit in II Polit. (lib. VII, cap. xvii). Lex autem non considerat quid in aliquo casu accidere possit, sed quid convenienter esse con-

(1) *Al.* venialis.

suevit; et ideo licet in aliquo casu possit salvari intentio naturæ in actu fornicario quantum ad generationem prolis et educationis; nihilominus actus est secundum se inordinatus, et peccatum mortale.

Ad decimumtertium dicendum, quod in statu in quo erat vacandum multiplicationi humani generis, non erat absque vitio quod aliquis ab actu generationis abstineret, tam secundum legem humanam quam secundum legem divinam; sed tempore gratiæ debet insistere magis ad spiritualem propagationem ad quam magis apti sunt cælibem vitam agentes; et ideo in hoc statu virtuosius reputatur ab actu generationis abstinere.

Ad decimumquartum dicendum, quod lex communis datur non secundum particularia accidentia, sed secundum communem considerationem; et ideo dicitur actus ille esse contra naturam in genere luxuriæ, ex quo non potest sequi generatio secundum communem speciem actus; non autem ille ex quo non potest sequi propter aliquod particulare accidens, sicut est senectus vel infirmitas.

Ad decimumquintum dicendum, quod ratio illa procedit de actu luxuriæ in quo est vitium propter solam inordinationem concupiscentiæ, quæ tamen non excludit ordinem ultimi finis.

Ad decimumsextum dicendum, quod consensus in id quod est veniale in genere suo, non est peccatum mortale. Delectatio autem fornicationis cogitatæ est peccatum mortale ex genere suo, sicut et ipsa fornicatio; sed quod sit veniale, hoc est per accidens, propter imperfectionem actus, deficiente deliberatione rationis; qua adveniente per consensum deliberatum, redit ad naturam sui generis, ut sit peccatum mortale.

Ad decimumseptimum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit (in X Ethic., cap. iv et v), delectationes in bonitate et malitia consequuntur operationes delectabiles; et ideo, sicut carnalis commixtio non est peccatum mortale conjugato, est autem peccatum mortale non conjugato; similis etiam differentia est de delectatione, et de consensu in delectatione: non enim potest esse gravius peccatum consensus in delectationem quam consensus in actum, ut patet per Augustinum (XII de Trinit., cap. xii).

Ad decimumoctavum dicendum, quod tactus, amplexus, et oscula, inquantum ordinantur ad actum fornicationis, consequuntur consensum, inquantum autem ordinantur ad solam delectationem, consequuntur consensum in delectatione qui est peccatum mortale. Et ideo utroque modo sunt peccata mortalia: quia cum hujusmodi non sint secundum speciem suam peccata mortalia, sicut fornicatio et adulterium, sed solum secundum quod ordinantur ad aliud, idest ad consensus prædictos; ideo Apostolus non reiteravit de turpitudine et scurrili-

tate et stultiloquio, sed solum de illis quæ sunt secundum se peccata mortalia.

ARTICULUS III. — *Quot et quæ sint luxuriæ species.*

Tertio quæritur de speciebus luxuriæ, quæ sunt *fornicatio, adulterium, incestus, stuprum, raptus, et vitium contra naturam.* Et videtur quod inconvenienter distinguantur. Diversitas enim materiæ non diversificat speciem. Sed prædicta non distinguuntur nisi secundum materiam, prout scilicet aliquis polluit vel conjugatam, vel virginem, vel alterius conditionis mulierem. Ergo prædicta non sunt diversæ species luxuriæ.

2. Præterea, luxuria per se consistit circa delectationes venereas, quæ sunt in commixtione maris et feminæ. Sed quod femina sit conjugata, vel soluta, vel virgo, hoc accidit ei. Ergo prædicta non differunt nisi per accidens; et sic non sunt diversæ species, cum differentia per accidens non diversificet speciem.

3. Præterea, luxuria per se opponitur temperantiæ. Sed aliqua prædictorum opponuntur justitiæ, præcipue adulterium et raptus. Ergo videtur quod inconvenienter ponantur species luxuriæ.

Sed contra est quod Magister in IV Sent. (dist. XLI), has species assignat.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, peccatum luxuriæ dupliciter habet inordinationem. Uno quidem modo ex parte concupiscentiæ; et talis inordinatio non semper facit peccatum mortale. Alio modo ex parte ipsius actus, qui de se est inordinatus; et sic semper est peccatum mortale; et ideo ex hac parte, ex qua est major gravitas peccati, sumuntur species prædictæ luxuriæ. Est autem actus luxuriæ inordinatus aut ex hoc quod non potest sequi ex actu generatio prolis; et sic est *vitium contra naturam;* aut ex eo quod non potest sequi debita educatio, quia scilicet mulier non est determinata viro, ut sit sua secundum legem matrimonii; et hoc quidem contingit tripliciter. Primo quia simpliciter non est determinata ut sit sua; et sic est *fornicatio*, quæ est concubitus soluti cum soluta; et sic dicitur a fornice, idest ab arcu triumphali, quia ad hujusmodi spectacula conveniebant mulieres quæ se prostituebant. Secundo, quia non est determinabilis; et hoc vel propter propinquitatem, ex qua reverentia quædam debetur contraria tali actui; et sic est *incestus*, qui est concubitus cum consanguinea, vel affini: aut propter aliquam sanctitatem vel puritatem; et sic est *stuprum*, quæ est illicita defloratio virginum. Tertio, quia mulier est alterius, vel secundum legem matrimonii, et sic est *adulterium;* vel secundum aliquem alium modum, et sic est *raptus*, puta cum puella rapitur de domo patris, cujus curæ subjacet.

Ad primum ergo dicendum, quod prædicta sex non differunt solum materialiter, sed etiam habent diversas ratione deformitatis ; et ideo sunt diversæ species peccati.

Ad secundum dicendum, quod licet prædicta accidant mulieri inquantum est mulier; per se tamen considerantur in muliere secundum quod ad matrimonium ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod, quia deformitas injustitiæ ordinatur ad finem intemperantiæ, ideo totum ad genus intemperantiæ pertinet.

ARTICULUS IV. — *Utrum luxuria sit vitium capitale.*

Quarto quæritur, utrum luxuria sit vitium capitale. Et videtur quod non. Immunditia enim ponitur filia gulæ, secundum Gregorium XXXI Moralium (cap. XXXI in antiq. exemplarib., in novis vero cap. XVII). Sed unum vitium capitale non ponitur filia alterius. Cum ergo immunditia ad luxuriam pertineat, ut patet ad Ephes., V, videtur quod luxuria non sit vitium capitale.

2. Præterea, Isidorus dicit in lib. de summo Bono (lib. II, cap. XXXVIII) : *Qui detinetur superbia, labitur in carnis luxuriam.* Ergo luxuria est filia superbiæ ; non ergo est vitium capitale.

3. Præterea, desperatio est filia accidiæ, ut patet per Gregorium XXXI Moral. (ut sup.). Sed desperatio causat luxuriam, secundum illud Ephes., IV, 19 : *Qui desperantes seipsos, tradiderunt se impudicitiæ.* Ergo luxuria non est vitium capitale.

Sed contra est quod Gregorius XXXI Moral. (ubi sup.) ponit luxuriam inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra, qu. præced., art. IV, dictum est, quia delectatio est una de conditionibus felicitatis, inde est quod vitia quæ habent delectationem pro objecto, sunt capitalia, utpote habentes finem maxime appetibilem, ad quem alia nata sunt ordinari. Delectatio autem venereorum, quæ est finis luxuriæ, est maxima inter delectationes corporales ; et ideo luxuria debet poni vitium capitale, et sunt octo filiæ ejus, videlicet *cæcitas mentis*, *inconsideratio*, *inconstantia*, *præcipitatio, amor sui*, *odium Dei, affectus,* scilicet præsentis sæculi, et *desperatio futuri*, ut patet per Gregorium, XXXI Moralium (ubi sup.). Manifestum est enim quod quando intentio animæ vehementer applicatur ad actum inferioris potentiæ, superiores potentiæ debilitantur, et deordinantur in suo actu ; et ideo quando in actu luxuriæ propter vehementiam delectationis tota intentio animæ attrahitur ad inferiores vires, idest ad concupiscibilem et ad sensum tactus, necesse est quod superiores, scilicet ratio et voluntas, defectum patiantur. Sunt autem quatuor actus rationis, secundum quod dirigit humanos actus : quorum primus est intellectus quidam, quo aliquis recte existimat de fine, qui est sicut principium in operativis, ut Philo-

sophus dicit (in II Physic., com. LXXXIX); et inquantum hoc impeditur, ponitur filia luxuriæ *cæcitas mentis*, secundum illud Daniel., XIII, 56 : *Species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum.* Secundus actus est consilium de agendis, quod per concupiscentiam tollitur; dicit enim Terentius in Eunucho : *Quæ res in se neque consilium neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes;* et loquitur in amore libidinoso; et quantum ad hoc ponitur *inconsideratio.* Tertius actus est judicium de agendis; et hoc etiam impeditur per luxuriam : dicitur enim Daniel., XIII, 9, quod *averterunt sensum suum, ut non recordarentur judiciorum justorum;* et quantum ad hoc ponitur *præcipitatio*, dum scilicet homo inclinatur ad consensum præcipitanter non expectato judicio rationis. Quartus actus est præceptum de agendo, quod etiam impeditur per luxuriam, inquantum homo non persistit in eo quod dijudicavit, sicut etiam Terentius dicit Eunucho : *Hæc verba*, quæ scilicet dicis, *te recessurum ab amica, una falsa lacrymula restinguet;* et quantum ad hoc ponitur *inconstantia.* Ex parte vero inordinationis affectus duo sunt consideranda : quorum unum est appetitus delectationis, in quem fertur voluntas ut in finem; et quantum ad hoc ponitur *amor sui,* dum scilicet inordinate sibi appetit delectationem, et per oppositum *odium Dei*, inquantum scilicet prohibet delectationem concupitam : aliud vero est appetitus eorum per quæ consequitur quis hunc finem; et quantum ad hoc ponitur *affectus præsentis sæculi*, idest omnium eorum per quæ ad finem intentum pervenit, quæ ad sæculum istud pertinent; et per oppositum ponitur *desperatio futuri sæculi*, quia dum nimis affectat carnales delectationes magis despicit spirituales.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod immunditia ponitur filia gulæ secundum quod causatur pollutio corporis ex causa corporali, idest ex abundantia humorum; non autem ex causa animali, scilicet ex concupiscentia, quæ præcipue pertinet ad luxuriam.

AD SECUNDUM dicendum, quod non est contra rationem vitii capitalis, quod ex superbia oriatur, ex qua omnia oriuntur.

AD TERTIUM dicendum, quod desperatio est causa luxuriæ per accidens, sicut removens spem futuræ beatitudinis, propter quam a luxuria aliquis desistit. Origo autem capitalium vitiorum non attenditur secundum causas per accidens, sed secundum causas per se.

QUÆSTIO XVI

DE DÆMONIBUS

(*In duodecim articulos divisa.*)

Primo enim quæritur, utrum dæmones habeant corpora naturaliter sibi unita; 2° utrum dæmones sint natura mali, vel voluntate; 3° utrum diabolus appetierit æqualitatem divinam; 4° utrum diabolus peccare potuerit in primo instanti suæ creationis; 5° utrum liberum arbitrium in dæmonibus possit redire ad bonum; 6° utrum intellectus dæmonis sit obtenebratus, ut in eum cadat error; 7° utrum dæmones cognoscant futura; 8° utrum dæmones cognoscant cogitationes cordium; 9° utrum dæmones possint transmutare corpora; 10° utrum dæmones possint movere corpora localiter; 11° utrum possint immutare vim cognoscitivam sensus; 12° utrum possint immutare hominis intellectum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum dæmones habeant corpora sibi naturaliter unita.*

Quæstio est de dæmonibus; et primo quæritur, utrum dæmones habeant corpora naturaliter sibi unita. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus (XI super Genes. ad litter., cap. XIII, a med.) : *In spiritu rationalis creaturæ bonum est hoc ipsum quod vivit et vivificat corpus; sive aereum, sicut ipsius diaboli, vel dæmonum spiritus; sive terrenum, sicut hominis anima.* Sed corpus quod vivificatur, est naturaliter unitum spiritui vivificanti : quia vita est quoddam naturale. Ergo dæmones habent corpora naturaliter sibi unita.

2. Præterea, experientia fit ex multis memoriis, quæ fit ex sensu præteriti, ut dicitur in principio Metaph., et sic ubicumque est experientia, est sensus. Sensus autem non est sine corpore naturaliter unito, eo quod sensus est actus organi corporalis. In dæmonibus autem est experientia : dicit enim Augustinus in II super Genes. ad litteram (lib. I, cap VII, non remote a fine, et lib. XII, cap. XVII), quod quædam vera cognoscunt, partim quia ingeniis subtilioribus vigent, partim experientia callidiore, partim quia a sanctis Angelis discunt. Ergo dæmones habent corpora sibi naturaliter unita.

3. Præterea, Dionysius dicit (IV cap. de divin. Nomin.), quod malum in dæmonibus est furor irrationabilis, demens concupiscentia, et phantasia proterva. Sed hæc tria pertinent ad partem animæ sensitivam, in qua est phantasia, irascibilis, et

concupiscibilis ; pars autem sensitiva non est sine corpore. Ergo dæmones habent corpora naturaliter sibi unita.

4. Præterea, quanto aliquid quod est inferioris ordinis, est superius, tanto majorem conjunctionem habet cum superiori ordine. Unde in lib. de Causis (prop. XIX), dicitur, quod ex intelligentiis est quæ est intelligentia tantum, scilicet inferior; et ex eis est quæ est intelligentia divina, scilicet superior; et ex animabus est quæ est anima tantum, sicut brutorum ; et ex eis est anima intellectualis, sicut hominum; et ex corporibus quod est corpus tantum, et ex eis quod est corpus animatum; unde Dionysius dicit (VII cap. de divin. Nomin.), quod divina sapientia fines primorum conjungit principiis secundorum. Sed aer est nobilius corpus quam terra. Cum ergo sint quædam corpora terrestria animata, multo magis erunt corpora quædam aerea animata ; et hujusmodi dæmones dicimus.

5. Præterea, illud per quod aliquid alicui convenit, magis est illius rei susceptivum; sicut si corpus opacum illuminatur mediante diaphano, diaphanum est magis illuminabile. Sed corpus terrestre hominis, vel alterius animalis, vivificatur per spiritus vitales, qui sunt corpora aerea. Ergo corpus aereum est magis animabile quæ corpus terrestre; et sic idem quod prius.

6. Præterea, medium sapit naturam extremorum. Sed corpus supremum, scilicet cœleste, participat vita, cum sit animatum, secundum Philosophum : similiter etiam in corpore inferiori, scilicet terra, aqua, et in inferiori aeris parte, sunt quædam corpora animata habentia vitam. Ergo etiam in aere medio sunt quædam corpora animata viventia. Hujusmodi autem non sunt nisi dæmones, quia usque illuc aves ascendere non possunt. Ergo dæmones sunt animalia habentia corpora naturaliter sibi unita.

7. Præterea, id quod inest alicui creaturæ in comparatione ad Deum, naturaliter inest ei : quia relatio creaturæ ad Deum in creatura fundatur. Sed Gregorius dicit in II Moralium (cap. XII), quod Angelorum spiritus comparatione quidem nostrorum corporum spiritus sunt; sed comparatione summi incircumscripti spiritus, corpus ; et Damascenus dicit (in II lib. orth. Fidei, cap. III), quod Angelus incorporeus et immaterialis dicitur quantum ad nos : omne enim comparatum ad Deum, et grossum et materiale invenitur : solus enim essentialiter immaterialis et incorporeus Deus est. Ergo dæmones naturaliter habent corpora sibi unita, cum sint ejusdem naturæ cum Angelis.

8. Præterea, illud quod ponitur in definitione alicujus, est naturale ei : quia definitio significat naturam rei. Sed corpus ponitur in definitione dæmonis; dicit enim Chalcidius in commento super Tymæum : *Dœmon est animal rationale, immortale, passibile animo, æthereum corpore;* et Apulejus dicit in

lib. de Deo Socratis, quod dæmones *sunt genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aerea, tempore æterna;* ut Augustinus introducit in VIII de Civit. Dei (cap. XVI). Ergo dæmones habent corpora naturaliter sibi unita.

9. Præterea, omne illud quod ratione sui corporis suscipit actionem pœnalem ignis materialis, habet corpus sibi naturaliter unitum. Sed dæmones sunt hujusmodi; dicit enim Augustinus (XXI de Civit. Dei, cap. x), quod *ignis erit supplicio hominum attributus, et dæmonum: quia sunt prava quædam etiam in dæmonibus corpora.* Ergo dæmones habent corpora naturaliter sibi unita.

10. Præterea, illud quod inest alicui a principio suæ creationis, et semper naturaliter inest ei. Sed corpus inest dæmoni a principio suæ creationis, et semper: dicit enim Augustinus (IX de Civit. Dei, cap. x): *Hoc ipsum quod mortales sunt homines corpore, ad misericordiam Dei patris pertinere arbitratus est Plotinus, ne semper hujus vitæ miseria tenerentur: hac misericordia indigna judicata est iniquitas dæmonum, qui in animo passivi, miseria non mortale sicut homines, sed æternum corpus acceperint.* Ergo dæmones habent corpora naturaliter sibi unita.

11. Præterea, Augustinus dicit (XI de Civit. Dei, cap. XXIII): *Ut intelligeremus animarum merita non qualitatibus corporum esse pensanda, aereum corpus possidet pessimus dæmon; homo autem, et nunc (licet malus longe minoris mitiorisque malitiæ) et ante peccatum luteum corpus accepit.* Sed homo habet corpus luteum naturaliter sibi unitum. Ergo et dæmon corpus aereum.

12. Præterea, quanto aliqua substantia est perfectior, tanto magis habet id quod de necessitate exigitur ad ejus operationem. Sed anima humana, quæ est inferioris naturæ quam dæmon, habet organa corporalia naturaliter sibi unita, quæ exiguntur ad ejus operationes. Ergo cum dæmones indigeant corporibus ad aliquas operationes (alioquin corpora non assumerent) videtur quod habeant corpora naturaliter, sibi unita.

13. Præterea, plura bona sunt paucioribus meliora. Sed corpus et spiritus sunt plura bona quam spiritus tantum. Cum ergo homo, qui est inferioris naturæ, sit compositus ex corpore et spiritu, multo magis dæmon, qui est superioris naturæ.

14. Præterea, nulla alia potentia invenitur a corporeis organis separata, nisi intellectus et voluntas. Sed dæmones quædam operantur in inferiora corpora, sicut patet Job, I et II, quæ non operantur sola voluntate: quia hoc est proprium Dei, ut corporalis materia ei ad nutum obediat, sicut dicit Augustinus in III de Trin. (cap. VIII), et per consequens etiam neque solo intellectu, qui non operatur in exteriora nisi per voluntatem; et sic dæmones habent alias potentias operativas præter intel-

lectum et voluntatem. Ergo habent corpora naturaliter sibi unita.

15. Præterea, nihil potest agere in aliquid distans, nisi virtus ejus per medium deferatur in illud. Virtus autem spiritus puri non potest deferri per medium corporale, quia corpus non est capax spiritualis virtutis. Cum ergo dæmon agat in aliquid distans, videtur quod non sit spiritus purus; sed sit aliquid compositum ex corpore et spiritu.

16. Præterea, virtus imaginativa non est absque organo corporali. Sed in Angelis et dæmonibus est virtus imaginativa; dicit enim Augustinus (XII super Genes. ad litter., cap. XXII), quod in suo spiritu corporalium rerum similitudines futurorum cognitione præformant. Ergo Angeli et dæmones habent corpora naturaliter sibi unita.

17. Præterea, Augustinus dicit (in eodem lib., cap. XXIII), quod assumente atque rapiente aliquo spiritu, tollitur anima ad videndas similitudines corporum. Non autem posset anima similitudines corporum videre in substantia omnino spirituali. Ergo spiritus Angeli vel dæmonis rapiens animam, habet aliqua corporea organa, in quibus hujusmodi species conservantur.

18. Præterea, materia est causa multitudinis secundum numerum. Sed Angeli, et etiam dæmones, sunt plures numero; ponitur enim in eis discretio personalis. Ergo in eis est materia, ex qua causatur pluralitas secundum numerum. Sed hæc est materia sub dimensionibus contenta, quibus separatis, substantia est indivisibilis, ut dicitur in I Physic. (com. XV), et sic non poterit per materiæ divisionem causari pluralitas numeralis. Ergo in Angelis et dæmonibus sunt dimensiones corporales; et ita habent corpora naturaliter sibi unita.

19. Præterea, ubicumque invenitur proprietas corporis, invenitur et corpus. Sed egredi et moveri est proprie corporum; quod tamen dæmonibus convenit; dicitur enim Job, I, quod egressus est Satan a facie Domini. Ergo dæmones habent corpora naturaliter sibi unita.

1. Sed contra, nihil compositum ex anima et corpore dicitur spiritus; unde dicitur Isaïæ, XXXI, 3 : *Ægyptus homo, et non Deus, et equi eorum caro, et non spiritus.* Sed dæmones dicuntur spiritus, ut patet Matth., XII, 43 : *Cum immundus spiritus exierit ab homine,* etc. Ergo dæmones non habent corpora naturaliter sibi unita.

2. Præterea, dæmones et Angeli sunt ejusdem naturæ. Dicit enim Dionysius (IV cap. de divin. Nom.), quod dæmones non semper, nec naturaliter sunt mali; sed per defectum (1) angelicorum bonorum. Angeli autem sunt incorporei, sicut ipse

(1) *Al.* objectum.

in eodem capit. dicit. Ergo etiam dæmones non habent corpora sibi naturaliter unita.

3. Præterea, Damascenus dicit (in II lib., cap. III), quod Angeli non circumterminantur vel continentur; cum a parietibus et januis et claustris et signaculis indeterminabiles sint. Si autem haberent corpora naturaliter sibi unita, possint concludi januis et claustris, eo quod plura corpora non possunt esse simul in eodem loco; vel si hoc per divisionem eorum fieret, sequeretur dæmonum mors. Non ergo dæmones habent corpora naturaliter sibi unita.

4. Præterea, Marc., V, 9, dicitur, quod Domino interroganti a dæmonibus: *Quod tibi nomen est;* respondit: *Legio, multi enim sumus*. Continet autem legio, sicut Hieronymus dicit super Matth. (cap. XXVI, super illud *legiones duodecim*), sex millia sexcentos sexaginta sex. Non autem esset possibile tot dæmones in uno hominis corpore esse, si essent corporei. Non ergo dæmones habent corpora sibi naturaliter unita.

Respondeo dicendum, quod sive dæmones habeant corpora sibi naturaliter unita, sive non habeant, hoc non multum refert ad fidei christianæ doctrinam. Dicit enim Augustinus (XXI de Civit. Dei, cap. X, parum a princ.): *Sunt quædam etiam sua dæmonibus corpora, sicut doctis hominibus visum est ex isto aere crasso atque humido, cujus impulsus stante vento sentitur*. Si tamen quisquam nulla habere dæmones corpora assereret, non est laborandum de hac re, aut operosa inquisitione, aut contentiosa disputatione certandum. Ut tamen hujus quæstionis veritas innotescat, considerandum est, quid de corporeo et incorporeo, et quid de dæmonibus aliqui sensisse inveniantur.

Aliqui enim, qui primitus de rebus scrutari cœperunt, nihil nisi corporea esse existimaverunt, sicut de primis naturalibus dicit Aristoteles. Ex quorum opinione derivatus est error Manichæorum, qui etiam Deum lucem quamdam corpoream esse posuerunt. Quod contingit ex hoc quod imaginationem per intellectum transcendere non valebant. Probatur autem aliquid esse incorporeum manifeste ex ipsa operatione intellectus, quæ non potest esse operatio corporis alicujus, ut probatur in III de Anima (com. X). Hac ergo opinione exclusa, posuerunt aliqui, esse quidem aliquid incorporeum, sed nullum hujusmodi esse quod non sit corpori unitum; adeo quod etiam Deum ponebant esse animam mundi, ut de Varrone Augustinus narrat in VII de Civit. Dei (cap. VI, in princ.). Sed hanc opinionem Anaxagoras quidem exclusit per universalem virtutem movendi omnia, ponens, intellectum qui omnia movet, oportere omnibus esse immixtum. Aristoteles autem (VIII Physic., com. XXXVII, et III de Anima, com. IV), per motus perpetuitatem, quæ non potest procedere nisi ab infinita virtute primi motoris. Infinita

autem virtus non potest esse in aliqua magnitudine; unde in VIII Physic. (com. LXXXIX et seq.), concludit quod primus motor caret omni magnitudine corporali. Plato autem per viam abstractionis, ponens bonum et unum (quæ sine ratione corporis intelligi possunt) subsistere in primo principio sine corpore; et ideo supposito quod primum principium, quod est Deus, neque sit corpus neque corpori unitus, posuerunt aliqui, hoc solius Dei proprium esse; ceteras vero spirituales substantias corporibus unitas esse. Unde Origenes dicit in I Periarchon (cap. VI, in fin.), quod solius Dei proprium est ut sine rationali substantia et absque ulla corporeæ abjectionis societate intelligatur existere. Sed hæc etiam positio evidenti ratione excluditur. Semper enim ubi invenitur aliquid alicui conjunctum, non secundum propriam rationem, sed secundum aliquid aliud, sine illo invenitur; sicut ignis invenitur sine permixtione aliorum elementorum, quæ non pertinent ad propriam ejus rationem. Non autem invenitur accidens sine substantia, quia hoc pertinet ad propriam rationem accidentis. Manifestum est autem quod intellectus non unitur corpori inquantum est intellectus, sed secundum alias vires; unde manifestum est quod inveniuntur aliqui intellectus a corpore separati. Deus autem supra intellectum est.

His ergo visis de corporeo et incorporeo, circa dæmones considerandum est, quod Peripatetici Aristotelis sectatores non posuerunt dæmones esse; sed ea quæ attribuuntur dæmonibus, dicebant provenire ex virtute cœlestium corporum, et aliarum naturalium rerum; unde Augustinus dicit (in X de Civit. Dei, cap. XI, a med.) Porphyrio visum fuisse, quod herbis et lapidibus et animantibus et sonis certis quibusdam, ac vocibus et figurationibus atque figmentis, quibusdam etiam observatis in cœli conversione motibus siderum, fabricari in terra ab hominibus potestates siderum idoneas variis effectibus exequendis. Sed hoc apparet manifeste falsum, per hoc quod inveniuntur aliquæ operationes dæmonum quæ nullo modo possunt ex aliqua naturali causa procedere, puta quod aliquis arreptus a dæmone loquitur linguam ignotam; et multa alia inveniuntur opera dæmonum tam in areptitiis quam in nigromanticis artibus quæ nullo modo possunt nisi ex aliquo intellectu procedere. Et ideo coacti sunt alii etiam Philosophi ponere dæmones esse. Quorum Plotinus, ut Augustinus narrat in IX de Civit. Dei (cap. X, XI, XII), dicit, animas hominum dæmones esse, et ex hominibus fieri heroes, si meriti boni sint; lemures autem, seu larvas, si mali; manens autem, si incertum est bonorum eos, seu malorum esse meritorum. Sed, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (homil. XXIX), dæmones de monumentis exibant perniciosum dogma imponere volentes, scilicet quod animæ mortuorum dæmones fiant; unde et multi

aruspicum occiderunt pueros, ut animam eorum cooperantem haberent. Non autem habet rationem, posse unam virtutem incorpoream in aliam transmutari substantiam, scilicet animam in substantiam dæmonis: neque etiam rationabile est animam a corpore separatam hic oberrare. Justorum enim animæ in manu Dei sunt; quæ autem sunt peccatorum, confestim hinc abducuntur. Unde hac opinione remota, alii posuerunt, ut Augustinus narrat (VIII de Civit. Dei, cap. IV, in princ.), quod omnium animalium in quibus est anima rationalis, tripartita divisio est, in deos, homines, et dæmones. Deos autem dicebant habere cœlestia corpora, dæmones aerea, homines terrena; et sic Plato (in Tim.) sub substantiis intellectualibus omnino a corpore separatis hos tres ordines substantiarum corporibus unitarum ponebat. Sed quantum ad dæmones videtur hæc positio impossibilis esse. Primo quidem, quia cum aer sit corpus simile in toto et in partibus, necesse est, si aliquæ partes aeris animatæ ponuntur, quod totus aer sit animatus; quod patet esse falsum: quia nulla operatio vitæ nec per motum nec per aliquid aliud deprehenditur in toto aere. Secundo, quia omne corpus animatum inferius, est organicum, propter diversas operationes animæ. Corpus autem organicum esse non potest, nisi sit in se terminabile et figurabile, quod aeri non convenit; unde nullum corpus aereum potest esse animatum, præsertim quia si in se non sit terminabile non posset a circumsistente aere distingui. Tertio cum forma non sit propter materiam, sed potius e converso; non ideo anima unitur corpori quia est tale corpus, sed potius corpus unitur animæ, quia est necessarium alicui animali operationi, scilicet propter sensum, vel propter aliquem motum. Non est autem motus necessarius alicujus partis aeris ad generationem rerum, sicut motus cœlestium corporum, quæ quidem ponunt animata; unde propter hoc solum spiritualis substantia uniretur aereo corpori, ut ipsum moveret.

Relinquitur ergo quod hoc sit principaliter propter sensum, sicut et in nobis accidit; unde et Platonici posuerunt, dæmones esse animalia animo passiva; quod pertinet ad partem sensitivam (ut refert Aug. VIII de Civit. Dei, cap. VI). Sensus autem non potest esse sine tactu, qui est fundamentum omnium sensuum; unde eo corrupto corrumpitur animal. Organum autem tactus non potest esse corpus aereum, nec aliquod corpus simplex, ut probatur in lib. de Anima (III, com. LXII). Unde relinquitur quod nullum corpus aereum possit esse animatum; et ideo dicimus, dæmones non habere corpora naturaliter sibi unita.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi et in multis aliis locis loquitur de corporibus dæmonum, secundum quod visum est quibusdam doctis hominibus, idest Platonicis, ut patet ex auctoritate ejus supra inducta.

Ad secundum dicendum, quod experientia proprie ad sensum pertinet. Quamvis enim intellectus non solum cognoscat formas separatas, ut Platonici posuerunt (ex Plat. in Tim.), sed etiam corpora, non tamen intellectus cognoscit ea prout sunt hic et nunc, quod est proprie experiri; sed secundum rationem communem. Transfertur enim experientiæ nomen etiam ad intellectualem cognitionem, sicut etiam ipsa nomina sensuum, ut visus, et auditus. Nihil tamen prohibet dicere, quod Augustinus in dæmonibus experientiam ponit, secundum quod ponuntur habere corpora, et per consequens sensum.

Ad tertium dicendum, quod satis probabile est quod Dionysius, qui in plurimis fuit sectator sententiæ Platonicæ, opinatus sit cum eis, dæmones esse animalia quædam habentia appetitum et apprehensionem sensitivam. Potest tamen dici quod furor et concupiscentia in dæmonibus ponitur metaphorice propter similitudinem operationis, non secundum quod important quasdam passiones partis sensitivæ pertinentes ad vim irascibilem et concupiscibilem : quia sic etiam in sanctis Angelis ponuntur, ut patet per Augustinum, IX de Civit. Dei (cap. v), et per Dionysius (ii cap. cœlest. Hierar.), et similiter phantasia, quæ a visione nomen accipit, ut dicitur in lib. de Anima (II, text. clvi et text. clxi), metaphorice attribuitur dæmonibus, sicut et visus intellectui.

Ad quartum dicendum, quod etsi aer sit nobilius corpus quam terra, tamen et aer et omnia alia elementa materialiter se habent ad corpora mixta; unde forma corporis mixti est nobilior quam forma elementi. Et propter hoc, quia anima est nobilissima formarum, non potest esse forma aerei corporis, sed solum corporis mixti, in quo terra et aqua magis secundum quantitatem abundant, ut fiat mixtionis æqualitas.

Ad quintum dicendum, quod anima comparatur ad corpus dupliciter. Uno modo ut forma ; et sic spiritus (quod est corpus aereum) non est medium inter animam et corpus mixtum terrestre; sed immediate anima unitur corpori mixto ut forma. Alio modo comparatur anima ad corpus animatum ut motor ; et in hac comparatione cadit medium corpus aereum, idest spiritus, inter animam et corpus animatum. Et quia habitudo formæ præcedit habitudinem motoris, consequens est quod per prius sit animabile corpus mixtum terrestre quam corpus aereum.

Ad sextum dicendum, quod si supponatur corpora cœlestia esse animata, ut quidam ponunt; non tamen propter hoc oportet quod in media regione sint corpora animata. Corpora enim infima per mixtionem ad medium deducta, majorem habent similitudinem cum corporibus cœlestibus secundum remotionem a contrarietate, quam corpora simplicia, puta ignis et aer, in quibus sunt superexcellentiæ contrariorum.

Ad septimum dicendum, quod possibile est, Damascenum

quantum ad hoc secutum esse Origenem, ut crederet et Angelos et dæmones naturaliter sibi unita habere corpora; ratione quorum in comparatione ad nos spiritus dicantur, in comparatione autem ad Deum corporei. Potest tamen dici, quod corporeum accipitur et ab eo et a Gregorio pro composito, ut ex eorum verbis nihil aliud intelligatur quam quod Angeli et dæmones in comparatione ad nos sunt simplices, in comparatione autem ad Deum sunt compositi.

Ad octavum dicendum, quod definitio illa datur secundum positiones (1) Platonicorum.

Ad nonum dicendum, quod Augustinus etiam ibi loquitur secundum Platonicos; unde dixit ibidem : *Sicut doctis hominibus visum est.*

Ad decimum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur contra Platonicos, qui ponebant quod cultus divinitatis est exhibendus propter corporum æternitatem : contra quos Augustinus eorum positione utitur, ostendens quod si corpora incorruptibilia habent, ex hoc ipso sunt magis miseri, cum sint passivi.

Ad undecimum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur contra Origenem, qui ponebat quod pro diversitate meritorum diversi spiritus nobiliora, vel minus nobilia corpora acceperunt; et secundum hoc oporteret quod dæmones, quorum malitia est major, haberent grossiora corpora quam homines.

Ad duodecimum dicendum, quod anima habet naturaliter sibi unita corporea organa, quæ exiguntur ad naturales ejus operationes. Apparere autem hominibus non est naturalis operatio dæmonis, neque aliqua alia ad quam requiratur corporeum organum; unde non oportet quod dæmones habeant corpora naturaliter sibi unita.

Ad decimumtertium dicendum, quod plura bona sunt paucioribus meliora, dum tamen sint singula unius ordinis. Illud tamen quod in uno habet perfectionem suæ bonitatis, sicut Deus, multo melius est quam illud quod habet suam bonitatem dispartitam secundum diversas partes; et secundum hoc Angelus, qui est totaliter spiritus, secundum suam naturam, est melior homine composito ex corpore et spiritu.

Ad decimumquartum dicendum, quod in Angelo aut dæmone, si incorporei ponantur, non est alia potentia neque operatio, nisi intellectus et voluntas; unde Dionysius dicit (iv cap. de divin. Nomin.), quod intellectuales sunt omnes eorum substantiæ, virtutes, et operationes. Oportet enim quod virtus et operatio cujuslibet rei consequatur naturam ipsius. Angelus autem non est intellectus secundum suam partem, sicut anima; sed secundum suam totam naturam intellectualis est; unde nulla virtus seu potentia in Angelo potest esse nisi pertinens ad apprehensionem vel appetitum intellectualem. Non autem

(1) *Al.* oppositiones.

est inconveniens quod Angeli aliqua corpora solo imperio voluntatis moveant motu dumtaxat locali : videmus enim quod anima humana solo intellectu et voluntate movet corpus sibi unitum. Quanto autem aliqua substantia intellectualis est altior, tanto habet virtutem motivam magis universalem; unde substantia intellectualis separata a corpore potest movere imperio voluntatis aliquod corpus non sibi unitum; et tanto magis, quanto substantia intellectualis fuerit altior, intantum quod ministerio quorumdam Angelorum etiam corpora cœlestia dicuntur moveri. Est autem solius Dei proprium quod materia corporalis obediat ei ad nutum, quantum ad formarum susceptionem.

Ad decimumquintum dicendum, quod Angelus non agit immediate in aliquod corpus a se distans : quia, ut Damascenus dicit (lib. I, cap. xvii, et lib. II, cap. iii), Angelus ubi est, ibi operatur; sed tamen utendo quibusdam corporibus, quæ solo imperio voluntatis localiter movet, quorum virtus in medio diffunditur, operatur circa aliqua distantia; sicut ex virtute corporalium rerum utitur ad aliquos corporales effectus, sicut Augustinus dicit (in III de Trinit., cap. viii).

Ad decimumsextum dicendum, quod Augustinus illud non dicit asserendo, sed dubitando : quod patet ex ipso modo loquendi; dicit enim (XII super Genes. ad litter., cap. xxii) : *Quoniam modo hæc visa in spiritum hominis veniant, utrum ibi primitus informentur, an formata ingerantur, et in quadam conjunctione cernantur, ut hominibus Angeli ostendant suas cognitiones rerum corporalium propter similitudines, quando in suo spiritu cognitionem futurorum præformant; et scire difficillimum est, et si jam sciamus, disserere atque explicare operosissimum.* Est autem prima pars verior, scilicet quod Angeli in imaginatione hominis formant similitudines rerum quas demonstrant. Non autem videtur rationabile quod ipsi eas in spiritu suo forment, et formatas in eis spiritus hominis videat.

Unde etiam patet responsio ad decimumseptimum.

Ad decimumoctavum dicendum, quod materia dimensionibus subjecta, est principium distinctionis numeralis in his quibus inveniuntur multa individua unius speciei; hujusmodi enim non differunt secundum formam. Sed in Angelis simul est distinctio specierum et individuorum : quia in eis non inveniuntur plura individua unius speciei, ut alibi ostensum est.

Ad decimumnonum dicendum, quod Angeli non sunt in loco corporaliter, unde nec ea quæ ad motum localem pertinent, univoce dicuntur de Angelis et de corporibus.

Ad primum ergo eorum quæ in contrarium objiciuntur, posset responderi, si quis sustineret quod dæmones habent corpora aerea, quod dæmones non subduntur suis corporibus

sicut nos, sed magis habent corpus suum sibi subjectum, ut Augustinus dicit (super Genes. ad litteram). Unde magis possunt dæmones dici spiritus quam nos, quamvis habeant corpora naturaliter sibi unita; præsertim quia etiam ipse aer spiritus nominatur.

Ad secundum potest dici, quod Dionysius omnino voluit superiores Angelos esse incorporeos, sicut et Platonici posuerunt, potest autem esse quod non existimavit dæmones esse ex illis superioribus Angelis, sed ex inferioribus qui habent corpora naturaliter sibi unita. Unde Augustinus dicit (in III super Genes. ad litter., cap. x), quod nonnulli nostrum cœlestes eos putant, vel supercœlestes Angelos fuisse, ut Damascenus dicit (lib. II, cap. iv), quod princeps eorum præerat terrestri ordini.

Ad tertium dicendum, quod sicut aer, cum sit corpus, non potest simul cum alio corpore esse in eodem loco, nec tamen continetur claustris, aut janius, quia per tenuissimas vias exire potest; ita etiam de corporibus dæmonum dici potest, præsertim quia non est necessarium ponere quod habeant magnum corpus naturaliter sibi unitum.

Unde etiam patet responsio ad quartum.

ARTICULUS II. — *Utrum dæmones sint natura mali, an voluntate.*

Secundo quæritur, utrum dæmones sint natura mali, an voluntate. Et videtur quod non voluntate, sed natura. In dæmone enim, cum sit substantia intellectualis a corpore separata, non est nisi appetitus intellectualis, qui dicitur voluntas. Sed appetitus intellectualis non est nisi simpliciter boni, ut dicitur in XI Metaph. Nullus autem appetendo id quod est simpliciter bonum, efficitur malus. Ergo dæmon non potuit per voluntatem propriam fieri malus; est ergo naturaliter malus.

2. Præterea, nihil innaturalium immutabiliter inest : unaquæque enim res sibi relicta redit ad suam naturam. Sed malitia dæmonibus immutabiliter inest. Ergo inest eis a natura.

3. Sed dicendum, quod hujusmodi immutabilitatis causa est voluntas dæmonis. — Sed contra, effectus immutabilis non potest esse a causa mutabili. Sed voluntas dæmonis est mutabilis ; alias non potuisset de bono fieri malus propria voluntate. Non ergo immutabilis malitia dæmonis potest esse ab ejus voluntate : ergo est a natura.

4. Præterea, nulla potentia potest tendere nisi in suum objectum, sicut visus non potest videre nisi visibile. Sed objectum voluntatis est bonum apprehensum. Ergo non potest voluntas tendere in aliquid, nisi apprehendatur sub ratione. Aut ergo est vere bonum, et sic voluntas non efficietur mala illud appetendo ; aut non erit vere bonum, et sic apprehensio

erit falsa. Ergo cujuscumque apprehensio non potest esse falsa, nec voluntas ejus potest esse mala. Sed apprehensio dæmonis est solum per intellectum, in quo non cadit falsitas : dicit enim Augustinus (in lib. LXXXIII Qq., quæst. XXXII) : *Qui non intelligit verum, nihil intelligit;* et Philosophus in lib. de Anima (lib. III, cap. LI), quod intellectus semper est rectus; unde et circa prima principia, quorum est intellectus, non contingit errare. Ergo neque voluntas dæmonis potest fieri mala.

5. Præterea, falsitas non accidit in intellectu nostro nisi secundum quod componit et dividit; et hoc est inquantum in ratiocinando obnubilatur ratio per phantasiam. Sed intellectus substantiæ separatæ a corpore non intelligit componendo et dividendo, neque ratiocinando, neque phantasmate, quod non est sine corpore. Ergo dæmon, qui est substantia separata a corpore, non potest errare secundum intellectum; et sic etiam videtur quod voluntas ejus non possit fieri mala.

6. Præterea, intelligentiæ substantia et operatio est supra tempus, et in momento æternitatis. Sed quod hujusmodi est, immutabile est. Ergo cum dæmon sit substantia intellectualis, ejus operatio non potest mutari de bono in malum, secundum operationem voluntatis.

7. Præterea, Dionysius dicit (IV cap. de divin. Nomin.), quod malum est corruptio boni. Corruptio autem non invenitur in his quæ carent contrarietate, sicut in corporibus cœlestibus; sed solum in his quæ habent contrarietatem, scilicet in elementis et elementatis. Contrarietas autem invenitur quidem in ratione, eo quod habet (1) viam ad opposita; non autem in intellectu, qui sistit in uno; unde comparatur ad rationem sicut centrum ad circulum et sicut instans ad tempus, ut Boetius dicit in IV de Consolat. (prosa VI). Ergo malum voluntarii peccati non potest inveniri in dæmonibus, qui non sunt substantiæ rationales, sicut homines; sed intellectuales, sicut Angeli.

8. Præterea, substantiæ spirituales sunt nobiliores quam corpora cœlestia. Sed in motu corporum cœlestium non potest accidere error. Ergo multo minus in motu voluntario substantiæ spiritualis.

9. Præterea, ideo homo potest sua voluntate fieri malus, quia potest appetere aliquid quod est sibi bonum secundum naturam sensibilem, et est sibi malum secundum naturam intellectualem. Sed hoc non habet locum in dæmone : quia non est compositus ex spiritu et corpore, sicut homo. Ergo dæmon non potuit propria voluntate fieri malus.

10. Præterea, dicitur in lib. de Causis (prop. XIII), quod substantia intellectualis quando scit essentiam suam, scit reliquas res ; et quando scit reliquas res, scit essentiam suam.

(1) *Al.* non habet.

Ergo quacumque una re cognita, cognoscit omnia. Non ergo potest contingere quod in aliquo subjecto appetibili consideret unam circumstantiam secundum quam est bonum, et non consideret aliam secundum quam est malum. Ex hoc autem videtur procedere malitia voluntatis, quod consideratur aliquid prout est bonum secundum quid, et non consideratur secundum quod est malum simpliciter. Ergo videtur quod in substantia intellectuali, cujusmodi est dæmon, non possit esse malitia voluntatis.

11. Præterea, malitia voluntatis est quæ est corruptiva virtutis per superabundantiam vel defectum. Sed circa verum, quod est bonum appetibile intellectualis substantiæ, non potest esse aliqua superabundantia : quia quantumcumque aliquid est magis verum, tanto melius est. Unde in dæmonibus non est malitia voluntatis.

12. Præterea, si dæmon est factus malus voluntate ; aut voluntate deficiente, aut non. Sed non potest dici quod sit factus malus voluntate non deficiente : quia talis voluntas est bona arbor, quæ non potest facere fructum malum, ut dicitur Matth., VII. Si autem voluntate deficiente, ipse defectus boni est quoddam malum, ut dicit Dionysius (IV cap. de divin. Nomin.); et tunc iterum quæreretur de illo malo, utrum causetur ex aliqua voluntate deficiente, et sic semper. Cum ergo non sit procedere in infinitum, videtur quod prima causa malitiæ dæmonis non sit voluntas, sed magis natura.

13. Præterea, voluntas hominis movetur ad malum ex tribus; scilicet ex carne, mundo, diabolo. Sed ex his non movetur voluntas dæmonis. Ergo non est factus malus voluntate.

14. Præterea, potentior est gratia cum natura quam natura sola. Sed gratia cum natura, si non proficit, deficit : quia caritas aut proficit aut deficit, ut Bernardus dicit (lib. de Gratia et lib. Arb., a med.). Ergo natura etiam sola, si non proficit, deficit. Sed natura dæmonis non potuit per se proficere. Ergo ex necessitate deficiens factus est malus. Non ergo est malus voluntate, sed natura.

15. Præterea, illud quod inest alicui in primo instanti suæ creationis, inest ei naturaliter. Sed dæmon potuit esse malus in primo instanti suæ creationis ; quod videtur ex hoc quod lux corporalis et quædam aliæ creaturæ possunt habere in primo instanti suæ creationis, quo esse incipiunt, actum suum : anima etiam pueri in primo instanti quo creatur, inficitur. Ergo dæmon est naturaliter malus.

16. Præterea, duplex est operatio Dei : scilicet creatio et gubernatio. Sed non repugnat bonitati gubernantis, quod aliquod malum ejus gubernationi subjicitur. Ergo non repugnat bonitati creantis quod aliquod malum ab ipso creetur; et ita

potuit creare dæmonem malum, et sic esset naturaliter malus: quia quod inest alicui ex sua creatione, naturaliter inest ei.

17. Præterea, qui potest totum, potest et partem. Sed Deus potest Angelo justo auferre simul naturam et justitiam, redigendo ipsum in nihilum. Ergo etiam a principio potuit Angelos privare justitia. Ergo potuit ipsum facere malum; et sic esset naturaliter malus; quia hoc est unicuique naturale quod est ei a Deo.

18. Præterea, quibusdam hominibus ex corpore inest naturalis inclinatio ad malum, sicut quidam sunt naturaliter iracundi vel luxuriosi. Sed dæmones, secundum quosdam, habent corpora naturaliter sibi unita. Ergo secundum hoc possent esse naturaliter mali.

Sed contra est quod Dionysius dicit (cap. IV de divin. Nomin.), quod neque dæmones natura sunt mali.

Præterea, quod inest alicui naturaliter, inest ei semper. Sed dæmon aliquando fuit bonus, secundum illud Ezech., XXVIII, 13: *Plenus sapientia in deliciis paradisi fuisti.* Ergo non est naturaliter malus.

Præterea, super illud Psalm. LXVIII: *Quæ non rapui, tunc exsolvebam*, dicit Glossa (ordin. ex August.), quod diabolus voluit rapere divinitatem. Anselmus etiam dicit (in lib. de Casu diaboli), quod deseruit justitiam, volendo quod non debuit. Ergo voluntate est malus, non natura.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur malum dupliciter. Uno modo quia est in se malum, sicut furtum vel homicidium; et hoc est simpliciter malum. Alio modo dicitur aliquid malum alicui: et hoc nihil prohibet esse simpliciter bonum, sed secundum quid malum: sicut justitia, quæ est secundum se et simpliciter bona, in malum latroni vertitur, qui per eam punitur. Cum autem dicimus aliquid naturaliter esse malum, dupliciter intelligi potest. Uno modo ut malum sit natura ipsius, vel aliquid naturæ ejus, sive proprium accidens consequens naturam. Alio modo potest dici aliquid naturaliter malum, quia est ei naturalis inclinatio ad malum; sicut quidam homines sunt naturaliter iracundi vel concupiscentes propter complexionem. Primo ergo modo nihil prohibet aliquid esse naturaliter malum in his quibus naturaliter contrarietas inest; sicut ignis quidem in se bonus est, sed naturaliter est malus aquæ, quia eam corrumpit, et e converso; et eadem ratione lupus est naturaliter malus ovi. Sed quod aliquid hoc modo sit in se naturaliter malum, est impossibile: implicat enim contradictionem. Malum enim dicitur unumquodque ex eo quod aliqua perfectione sibi debita privatur. Intantum autem unumquodque perfectum est, inquantum attingit ad id quod competit suæ naturæ. Hoc modo Dionysius multipliciter probat (IV cap. de divin. Nomin.), quod dæmones non sunt naturaliter mali. Si autem secundo modo

dicatur aliquid malum, quia inest ei naturalis inclinatio ad malum, nec sic etiam dæmonibus competit esse naturaliter malos. Si enim dæmones sunt quædam substantiæ a corporibus separatæ, intellectuales, naturalis inclinatio ad malum eis inesse non potest, duplici ratione. Primo quidem, quia appetitus est inclinatio cujuslibet appetentis : substantiis autem intellectualibus, inquantum hujusmodi inest appetitus respectu boni simpliciter ; unde omnis naturalis inclinatio in eis est ad bonum simpliciter. Cum autem natura inclinet ad sibi simile, quia unumquodque secundum suam naturam bonum est, ut ostensum est ; consequens est quod naturalis inclinatio non sit nisi aliquod bonum ; inquantum tamen contingit illud bonum esse particulare et repugnans bono simpliciter, vel etiam bono particulari alterius rei, intantum inclinatio naturalis est ad malum simpliciter, vel ad malum alicujus alterius : sicut concupiscentiæ inclinatio, quæ est in delectabile secundum sensum, quod est quoddam particulare bonum, si sit immoderata, opponitur bono rationis, quod est bonum simpliciter. Unde manifestum est quod dæmonibus, si sunt substantiæ intellectuales, inclinatio naturalis ad malum simpliciter inesse non potest : quia inclinatio cujuslibet naturæ est in sibi simile, et per consequens in id quod est sibi conveniens et bonum. Non autem est aliquid malum simpliciter nisi quia est in se malum, ut dictum est. Unde relinquitur quod cuicumque inest naturalis inclinatio ad malum simpliciter, hoc sit compositum ex duabus naturis, quarum inferior habet inclinationem ad bonum aliquod particulare conveniens inferiori naturæ, et repugnans naturæ superiori, secundum quam attenditur bonum simpliciter ; sicut in homine est inclinatio naturalis ad id quod est conveniens carnali sensui contra bonum rationis. Hoc autem non habet locum in dæmonibus, si sunt substantiæ intellectuales et simplices, a corporibus separatæ. Si autem habent corpora naturaliter sibi unita, nec sic potest inesse eis naturalis inclinatio ad malum secundum totum dæmonum genus. Primo quidem, quia cum materia sit propter formam, non est possibile quod tota materia alicujus speciei habeat naturalem repugnantiam ab bonum formale ipsius ; sed forte in aliquibus paucis hoc accidit propter aliquam corruptionem. Unde non est possibile quod dæmonibus universaliter ex natura suorum corporum insit inclinatio ad malum. Secundo, quia, sicut Augustinus dicit super Genes. ad litteram, dæmones non subduntur suis corporibus sicut nos ; sed ea subdita habent, et transformant in quamcumque figuram voluerint; unde ex corporibus suis non posset eis inesse aliqua inclinatio, quæ multum impediret eos a bono. Sic ergo patet quod dæmones nullo modo naturaliter sunt mali. Relinquitur ergo quod sint voluntate mali ; quod quidem qualiter sit, considerandum restat.

Sciendum est ergo, quod appetitus nihil est aliud quam inclinatio quædam in appetibile; et sicut appetitus naturalis consequitur formam naturalem; ita et appetitus sensitivus, vel rationalis, sive intellectivus sequitur formam apprehensam : non enim est nisi boni apprehensi per sensum vel intellectum. Non ergo potest malum in appetitu accidere ex hoc quod discordet ab apprehensione quam sequitur; sed ex eo quod discordat ab aliqua superiori regula; et ideo considerandum est utrum illa apprehensio quam sequitur inclinatio hujus appetitus, sit dirigibilis aliqua superiori regula. Si non habeat superiorem regulam qua dirigi debeat, tunc impossibile est quod sit malum in tali appetitu; et hoc quidem contingit in duobus. Apprehensio enim bruti animalis non habet superiorem regulam qua dirigi debeat; et ideo in ejus appetitu non potest esse malum. Bonum enim est quod moveatur hujusmodi animal ad concupiscentiam vel iram secundum formam sensibilem apprehensam; unde Dionysius dicit (IV cap. de divin. Nom.), quod bonum canis est esse furibundum. Similiter etiam intellectus divinus non habet superiorem regulam qua dirigi possit; ideo in appetitu ejus seu voluntate non potest esse malum. In homine autem est duplex apprehensio a superiori regula dirigenda: nam cognitio sensitiva debet dirigi per rationem, et cognitio rationis per sapientiam seu legem divinam. Dupliciter ergo potest esse malum in appetitu hominis. Uno modo quia apprehensio sensitiva non regulatur secundum rationem; et secundum hoc Dionysius dicit (IV cap. de div. Nomin.), quod malum hominis est præter rationem esse. Alio modo quia ratio humana est dirigenda secundum sapientiam et legem divinam; et secundum hoc Ambrosius dicit (lib. de Paradiso, cap. VIII), quod peccatum est trangressio legis divinæ. In substantiis autem a corpore separatis est una cognitio, scilicet intellectualis, dirigenda secundum regulam sapientiæ divinæ; et ideo in voluntate earum potest esse malum ex hoc quod non sequitur ordinem superioris regulæ, scilicet sapientiæ divinæ; et per hunc modum dæmones facti sunt voluntate mali.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. de Natura boni (cap. IV, XXVI et XXVIII), malum non solum est privatio speciei, sed etiam modi et ordinis. Unde dupliciter contingit in voluntate esse peccatum. Uno modo, quia tendit in id quod est malum simpliciter, quasi carens specie boni; sicut cum quis eligit furtum vel fornicationem. Alio modo cum quis vult quod est simpliciter et secundum se bonum, puta orare vel meditari; non tamen tendit in illud secundum ordinem divinæ regulæ. Sic ergo dicendum est, quod primum malum voluntatis dæmonis non fuit ex hoc quod vellet malum simpliciter; sed quia voluit quod est bonum simpliciter et con-

veniens sibi; non tamen quasi sequendo directionem superioris regulæ, idest divinæ sapientiæ, ut Dionysius dicit (IV cap. de divin. Nomin.), quod *malum dæmonibus est aversio,* scilicet a superiori regula : *et convenientium ipsis excessus ;* quia videlicet bonum sibi conveniens consequi voluerunt non quasi regulati superiori regula, quod excedebat gradum eorum.

AD SECUNDUM dicendum, quod aliquid potest immutabiliter inesse dupliciter. Uno modo ex causa positiva; et sic impossibile est quod aliquid contra naturam existens sit immutabiliter : quia illud quod est præter naturam, per accidens se habet ad rem; unde possibile est illud abesse. Alio modo ex causa privativa; et sic nihil prohibet quod immutabiliter inest, contra naturam esse : quia aliquod naturale principium irreparabiliter subtrahi potest; sicut cæcitas est contra naturam animalis ; et tamen immutabiliter inest propter irreparabilitatem visus. Sic ergo malitia dæmonibus irreparabiliter inest propter privationem gratiæ.

AD TERTIUM dicendum, quod causa mutabilis non potest producere effectum immutabilem positive ; potest autem privative, sicut voluntate hominis causatur immutabilis cæcitas alicujus.

AD QUARTUM dicendum, quod secundum Augustinum in lib. de natura Boni (cap. III), malum non solum consistit in privatione speciei, sed etiam in privatione modi et ordinis; unde malum in actu voluntatis non solum est ex objecto, quod dat speciem actui, per hoc quod aliquis velit malum, sed etiam ex subtractione debiti modi vel ordinis ipsius actus; puta, si aliquis in hoc ipso quod vult bonum, non servat debitum modum et ordinem. Et tale fuit dæmonis peccatum, quo factus est malus. Non enim appetiit aliquod malum, sed quoddam bonum sibi conveniens ; inordinate tamen et immoderate illud appetiit, quia scilicet non appetiit illud ut assequendum per divinam gratiam, sed per propriam virtutem : quod excedebat modum suæ conditionis, ut Dionysius dicit (IV cap. de divin. Nomin.) : *Aversio* ergo *dæmonibus est malum,* inquantum scilicet eorum appetitus avertit se a directione superioris regulæ : *et convenientium ipsis excessus,* inquantum scilicet appetendo bona convenientia modum suum excesserunt. Semper autem in peccato defectus intellectus (vel rationis) et voluntatis proportionabiliter se concomitantur; unde non oportet ponere in primo peccato dæmonis talem defectum intellectus, ut aliquid falsum existimaverit, puta aliquid malum esse bonum; sed in hoc quod defecit ab apprehensione suæ regulæ, et ordinis ejus.

AD QUINTUM dicendum, quod ex hoc quod dæmon non utitur phantasia nec discursu rationis, et per alia hujusmodi, potest haberi, quod in his quæ ad naturalem cognitionem pertinent, non erat, ut existimet aliquid falsum esse verum : quia cum

Deum propter infirmitatem (1) ejus apprehendere non possit, nihil prohibet quod intellectus ejus defecerit in apprehendendo sufficienter ordinem divini regiminis ; et ex hoc consecutum est peccatum in ejus voluntate.

Ad sextum dicendum, quod non omnia quæ sunt supra tempus, æqualiter in æternitate sunt ; et per consequens nec æqualiter immobilitatem habent : nam Deus est perfecte æternus et immutabilis ; aliæ vero substantiæ quæ sunt supra tempus, participant æternitatem et immutabilitatem unaquæque secundum suum gradum. Videmus enim quod mutabilitas consequitur quamdam totalitatem. Quæ enim aliquid particulariter recipiunt, quasi de una parte in aliam mutantur ; sicut materia elementorum, quia non recipit simul omnes formas corporales, vel aliquam formam completam continentem virtualiter in se omnes (sicut patet de materia cœlestis corporis) ; inde est quod mutatur de una forma particulari in aliam, quod non contigit in materia corporis cœlestis ; et tamen quia corpus cœleste particularem quemdam situm habet, fit in eo renovatio situs. Sic ergo intellectus Angeli habet quidem totalitatem in objecto per comparationem ad nostrum intellectum, qui ex diversis singularibus colligit formam universalem. Intellectus vero Angeli ipsam formam universalem secundum seipsam apprehendit ; et tamen intellectus Angeli per comparationem ad intellectum divinum particularitatem habet in suo objecto. Nam intellectus divinus comprehendit universaliter totum ens et totam veritatem in uno ; unde intellectus ejus est omnino immutabilis secundum suam operationem : non enim habet unde de uno ad aliud transeat, quia omnia simul in uno considerat. Intellectus vero Angeli, qui non omnia in uno considerat, sed particulariter aliqua in seipsis, potest de uno in aliud pertransire. Tamen quantum ad hoc operatio ejus immutabilis est, quod semper intelligit. Et similiter considerandum est circa voluntatem, cujus operatio proportionatur operationi intellectus. Unde non est inconveniens si voluntas Angeli de bono in malum mutetur.

Ad septimum dicendum, quod peccatum dæmonis non provenit ex defectu rationis qui haberet rationem contrarietatis ; non enim approbavit malum pro bono, nec verum pro falso : sed solum ex defectu qui habuit rationem negationis, inquantum scilicet voluntas ejus non fuit regulata regula divini regiminis. Qui quidem defectus potest habere locum in natura intellectuali contrarietate carente.

Ad octavum dicendum, quod corpora cœlestia subduntur regulæ divini regiminis, non quasi se agentia, sed quasi ab alio acta vel mota. Et si in motibus eorum esset aliquis defectus vel

(1) *Forte* propter infinitatem ejus, *scilicet* Dei.

deviatio (1) ab ordine divinæ regulæ, non hoc redundaret in defectum Dei ordinantis, qui non potest deficere. Sed intellectuales et rationales naturæ subduntur divino regimini, quasi se dirigentes secundum regulam divinam; unde potest inordinatio in eis accidere ex eorum defectu absque defectu regentis.

Ad nonum dicendum, quod ratio illa concludit quod in dæmonibus non potuit esse peccatum hoc modo quod appeterent aliquod malum sibi quasi bonum : quia propter simplicitatem naturæ ipsorum, non est dare quod sit aliquid eis bonum secundum unam partem quod non sit eis bonum secundum aliam.

Ad decimum dicendum, quod intelligentia quando scit essentiam suam aut reliquas res, scit per modum substantiæ suæ. Causa autem prima excedit modum substantiæ Angeli vel dæmonis. Unde non oportet quod Angelus cognoscendo essentiam suam apprehendat totum ordinem divini regiminis.

Ad undecimum dicendum, quod etiam ratio illa concludit, quod dæmon non peccavit ex eo quod appeteret aliquid quod esset malum per superabundantiam vel defectum.

Ad duodecimum dicendum, quod dæmon peccavit voluntate deficiente ; et ipse defectus voluntatis est peccatum ejus : sicut homo currit corpore suo moto, et ipse motus corporis est cursus ejus.

Ad decimumtertium dicendum, quod illorum trium moventium ad peccandum unum movet, scilicet diabolus, per modum persuadentis ; alia vero duo, scilicet caro et mundus, per modum allicientis. Et quamvis dæmones non peccaverint ex aliquo alio persuasi, peccant tamen allecti, non a carne, quam non habent, nec a rebus sensibilibus mundi, quibus non indigent ; sed a pulchritudine suæ naturæ ; unde dicitur Ezech., XXVIII, 17 : *Perdidisti sapientiam tuam in decore tuo.*

Ad decimumquartum dicendum, quod non est intelligendum, caritatem actualem semper diminui quando non proficit actu. Sed quando non proficit in homine, disponitur ad defectum propter seminaria peccatorum, quæ ex corruptione humanæ naturæ proveniunt. Sed hoc in Angelis locum non habet.

Ad decimumquintum dicendum, quod Angeli in primo instanti creationis actum aliquem voluntatis habere potuerunt; non tamen in primo instanti creationis ipsorum potuit esse actus ipsorum quo sunt mali effecti ; cujus ratio postea ostendetur. Nec est simile de anima humana, quæ inficitur in primo instanti suæ creationis : quia hæc infectio non est ex operatione animæ, sed ex unione ejus ad corpus infectum ; quod de Angelo dici non potest.

Ad decimumsextum dicendum, quod omnia quæ subduntur operi creationis, procedunt ex Deo sicut ex principio. Et quia

(1) *Al.* derivatio.

Deus non est auctor malorum, impossibile est quod aliquid malum operi creationis subjaceat. Sed multa subduntur operi divinæ gubernationis, quorum Deus non est actor, sed solum permissor; et ideo gubernationi ejus possunt aliqua mala subesse.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod justitiam gratuitam Deus homini subtrahere potest salva sua justitia, etiam sine peccato : quia gratis eam dedit ex sua largitate supra modum naturæ : si tamen subtraheretur justitia gratuita per modum prædictum, non ex hoc efficeretur malus, sed remaneret bonus bonitate naturali. Justitia vero naturalis consequitur naturam intellectualem et rationalem, cujus intellectus naturaliter ordinatur ad verum, et voluntas ad bonum; unde non potest esse quod talis justitia subtrahatur a Deo rationali naturæ, ipsa natura manente; potest tamen de potentia absoluta naturam rationalem in nihilum redigere, subtracto influxu essendi.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod etiam si dæmones essent corporei, non possent habere naturalem inclinationem ad malum, ratione supradicta, in corp. art.

ARTICULUS III. — *Utrum diabolus peccando appetierit æqualitatem divinam.*

Tertio quæritur, utrum diabolus peccando appetierit æqualitatem divinam. Et videtur quod non. Dicit enim Dionysius (IV cap. de div. Nomin.), quod aversio est in dæmonibus malum. Sed ille qui appetit æqualitatem alicujus, vel similitudinem, non avertitur ab eo, sed magis suo appetitu accedit ad eum. Ergo diabolus non peccavit æqualitatem Dei appetens.

2. Præterea, Dionysius ibidem dicit, quod malum in dæmonibus est excessus convenientium ipsis, quia scilicet appetierunt excellenter habere id quod eis conveniebat. Sed habere æqualitatem Dei nullo modo conveniebat eis. Ergo non appetierunt æqualitatem divinam.

3. Præterea, Anselmus dicit (in libro de Casu diaboli, cap. IV), quod diabolus hoc appetiit ad quod pervenisset, si stetisset. Sed non pervenisset ad æqualitatem Dei. Ergo non appetiit æqualitatem Dei.

4. Sed dicendum, quod non appetiit æqualitatem Dei absolute, sed quantum ad aliquid, quantum ad hoc scilicet quod est præesse multitudini Angelorum. — Sed contra, diabolus non peccavit appetendo illud quod ei competebat secundum ordinem suæ naturæ; sed ab eo quod est secundum naturam, cecidit in illud quod est extra naturam, ut Damascenus dicit (lib. II, cap. IV, parum a princ.). Sed præesse omnibus aliis Angelis competebat ei secundum ordinem naturæ, secundum quam erat eminentior aliis, ut Gregorius dicit in quadam homilia (XXXIV in Evang.).

Ergo non peccavit ex hoc quod appetiit præesse multitudini Angelorum.

5. Si dicatur, quod appetiit præesse multitudini Angelorum similiter sicut Deus; contra, Joan., v, 19, dicitur: *Quæcumque facit Pater, et Filius similiter facit.* Sed per hoc quod Filius similiter facit sicut et Pater, probat Augustinus (lib. VI de Trin., cap. II, et III), quod Filius est absolute Patri æqualis. Ergo secundum hoc diabolus appetivisset absolute æqualitatem divinam.

6. Item dicendum, quod diabolus appetiit æqualitatem divinam quantum ad hoc quod est non subesse Deo. — Sed contra, nihil potest esse nisi participando divinum esse, quod est ipsum esse subsistens. Omne autem participans est subjectum participato. Si ergo appetiit non subesse Deo, sequitur quod appetiit non esse; quod est inconveniens; quia quælibet res appetit esse.

7. Sed dicendum, quod voluntas potest esse etiam impossibilium, ut dicitur in III Ethic. (cap. II); et ita Angelus potuit velle esse absque hoc quod subesset Deo, quamvis sit impossibile. — Sed contra, quamvis voluntas possit esse impossibilium, non tamen potest esse non apprehensorum, quia bonum apprehensum est objectum voluntatis, ut dicitur in III de Anima (comm. XLIX et seq.). Sed quod aliquid præter Deum habeat esse, et non sit sub Deo, non cadit sub apprehensione, quia implicat contradictionem: hoc enim significat esse, de quocumque alio dicatur, subjici Deo per modum participationis. Ergo nullo modo potuit Angelus appetere non subesse Deo.

8. Sed dicendum, quod illud quod implicite contradictionem implicat, quandoque cadit sub appetitu voluntatis, quia ratio est perturbata; et ita propter perturbationem cognoscitivæ virtutis, diabolus potuit appetere illud quod contradictionem implicat. — Sed contra, perturbatio rationis est aut pœna, aut culpa. Sed primam culpam diaboli, de qua nunc agitur, non præcessit neque culpa neque pœna. Ergo non potuit ex perturbatione rationis appetere aliquid contradictionem implicans.

9. Præterea, diabolus per liberum arbitrium, peccavit, cujus actus est eligere. Sed electio non est impossibilium, licet voluntas impossibilium sit ut dicitur in III Ethic. (cap. II). Ergo diabolus non potuit appetere non subesse Deo, aut æqualitatem Dei; cum hoc sit impossibile.

10. Præterea, Angustinus dicit in lib. de Natura boni (cap. XXXVI): *Peccatum non est appetitio rerum malarum, sed desertio meliorum.* Sed nihil potest esse melius quam esse Deo æquale. Ergo non potuit diabolus peccare appetendo æqualitatem Dei per hoc quod desereret aliquid melius.

11. Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. I de doctrina Christiana (et lib. LXXXIII Qq., quæst. XXX), *Omnis perversitas est frui rebus utendis, aut uti rebus fruendis.* Sed si diabolus

appetiit divinam æqualitatem, non appetiit eam ut utens, quia non potuit eam referre in aliquid melius : si autem ut fruens, non peccavit, quia fruebatur re fruenda. Ergo nullo modo peccavit appetendo æqualitatem Dei.

12. Præterea, sicut intellectus fertur in id quod est sibi connaturale. ita etiam voluntas. Sed non est connaturale diabolo quod sit Deo æqualis. Ergo hoc non potuit appetere.

13. Præterea, appetitus non est nisi boni. Sed hoc non fuisset bonum diabolo quod esset Deo æqualis : quia si in gradum superioris naturæ transferretur, jam ipse a sua natura deficeret : sicut si equus fieret homo, non esset equus. Ergo diabolus non appetiit æqualitatem Dei.

14. Præterea, Isidorus dicit in lib. de summo Bono (lib. I, cap. XII), quod diabolus non appetiit ea quæ Dei sunt, sed quæ sua sunt. Sed æqualitas est maxime Dei. Ergo diabolus non appetiit Dei æqualitatem.

15. Præterea, sicut bonum et malum opponitur, similiter laudabile et vituperabile. Sed esse dissimilem Deo est reprehensibile et vituperabile. Ergo laudabile est esse summe similem Deo, quod pertinet ad rationem æqualitatis. Non ergo Angelus peccavit appetendo Dei æqualitatem.

1. Sed contra est quod super illud Philip., II : *Non rapinam arbitratus est se esse æqualem Deo*, dicit Glossa (ordinar.), quod diabolus usurpavit sibi Dei æqualitatem. Loquitur autem ibi de æqualitate Filii ad Patrem, quæ est æqualitas absoluta. Ergo diabolus appetiit æqualitatem Dei absolutam.

2. Præterea, super illud Psalm. LXVIII : *Quæ non rapui, tunc exsolvebam*, dicit Glossa (ordin. ex August.), quod diabolus voluit rapere divinitatem, et perdidit felicitatem. Ergo appetiit æqualitatem Dei.

3. Præterea, Isaiæ, XIV, 13, dicitur de Lucifero quod dixit : *Ascendam in cœlum*. Sed hoc non potest intelligi de empyreo, in quo cum aliis Angelis fuit conditus. Ergo intelligitur de cœlo sanctæ Trinitatis. Voluit ergo conscendere ad æqualitatem Dei.

4. Præterea, sicut accipi potest ab Augustino in IX de Trin. (lib. X, ex prior. cap.), in plus fertur appetitus quam intellectus ; unde anima, quæ perfecte se non cognoscit, appetit se perfecte cognoscere. Intellectus autem Angeli cognoscebat Deum esse infinitum. Ergo ad hoc magis potuit tendere ejus appetitus ut appeteret Deo esse æqualis.

5. Præterea, illa quæ non possunt dividi secundum naturam, possunt quandoque dividi secundum voluntatem et rationem ; unde nihil prohibet quod aliquis appetat id ad quod sequitur non esse ; sicut carere miseria, licet non appetat non esse. Similiter ergo videtur quod nihil prohibeat quod diabolus

appetierit Dei æqualitatem; quamvis ad hoc sequatur quod ipse non esset de his quæ pertinent ad esse.

6. Præterea, Augustinus dicit in lib. de lib. Arbit. (lib. I, cap. III, circa finem, et cap. IV), quod libido maxime in omni peccato dominatur. Sed peccatum diaboli fuit maximum, quia fuit primum in suo genere. Ergo habuit maximam libidinem: ergo appetiit maximum bonum, quod est Dei æqualitas.

7. Præterea, Isidorus dicit in lib. de summo Bono (lib. I, cap. XII), quod diabolus peccavit in hoc quod voluit suam fortitudinem non a Deo sed a se custodiri. Sed custodire creaturam, et non custodiri ab aliquo superiori, est proprium Dei. Ergo voluit diabolus id quod est proprium Dei, et sic voluit Deo esse æqualis.

Respondeo dicendum, quod diversæ auctoritates in id tendere videntur quod diabolus peccaverit appetendo inordinate divinam æqualitatem; non autem potest esse quod appetierit divinam æqualitatem absolute: æqualitas enim relatio quædam est duorum ad invicem ex parte utriusque extremi. Hujusmodi ratio manifesta est. Primo quidem ex parte Dei, cui non solum impossibile est aliquid æquari, sed etiam hoc est contra rationem essentiæ ejus. Deus enim per suam essentiam est ipsum esse subsistens: nec est possibile esse duo hujusmodi, sicut nec possibile foret esse duas ideas hominis separatas, aut duas albedines per se substantes. Unde quidquid aliud ab eo est, necesse est quod sit tamquam participans essentialiter ipsum esse. Nec hoc potuit diabolus in sua conditione ignorare: naturale enim est intelligentiæ, sive intellectui separato, quod intelligat substantiam suam: et sic naturaliter cognoscebat quod esse suum erat ab aliquo superiori participatum: quæ quidem cognitio naturalis in eo nondum erat corrupta per peccatum. Unde relinquitur quod intellectus ejus non poterat apprehendere æqualitatem sui ad Deum sub ratione possibilis. Nullus autem tendit in id quod apprehendit ut impossibile, ut dicitur in I de Cœlo et Mundo (lib. IV, ex com. XXXIII); unde impossibile est quod motus voluntatis diaboli tenderet ad appetendum absolute divinam æqualitatem. Secundo hoc apparet ex parte ipsius Angeli appetentis. Voluntas enim semper appetit aliquid bonum vel sibi vel alii. Non autem dicitur peccasse diabolus ex hoc quod voluit æqualitatem divinam alii: potuit enim sine peccato velle Filium esse æqualem Patri; sed ex hoc quod appetiit divinam æqualitatem sibi. Dicit enim Philosophus in IX Ethic. (cap. IV), quod unusquisque appetit bonum sibi. Si autem fieret alius, non curat quid illi accideret. Unde patet quod diabolus non appetiit id, quo existente jam ipse idem non esset. Si autem esset æqualis Deo, etiam si hoc esset possibile, jam non esset ipse idem: tolleretur enim ejus species, si transferretur in gradum superioris naturæ. Unde relin-

quitur quod non potuit appetere absolutam Dei æqualitatem. Et simili ratione non potuit appetere quod absolute non esset Deo subjectus : tum quia hoc est impossibile, nec potuit in ejus apprehensione cadere quasi possibile, ut per supradicta patet : tum etiam quia ipse esse desineret, si totaliter Deo subjectus non esset. Et quidquid aliud dici potest quod ad ordinem naturæ pertineat, in hoc ejus malum consistere non potuit : malum enim non invenitur in his quæ sunt semper actu, sed solum in his in quibus potentia potest separari ab actu, ut dicitur in IX Metaphys. (com. XXII). Angeli autem omnes sic conditi sunt, ut quidquid pertinet ad naturalem perfectionem eorum, statim a principio suæ creationis habuerint : tamen erant in potentia ad supernaturalia bona, quæ per Dei gratiam consequi poterant. Unde relinquitur quod peccatum diaboli non fuerit in aliquo quod pertinet ad ordinem naturalem, sed secundum aliquid supernaturale. Fuit ergo primum peccatum diaboli in hoc quod ad consequendum supernaturalem beatitudinem, quæ in plena Dei visione consistit, non se erexit in Deum, tamquam finalem perfectionem ex ejus gratia desiderans cum Angelis sanctis ; sed eam consequi voluit per virtutem suæ naturæ; non tamen sine Deo in naturam operante, sed sine Deo gratiam conferente. Unde Augustinus in lib. de lib. Arbit., peccatum diaboli in hoc ponit quod est sua potestate delectatus : et in IV super Genes. ad litt. dicit, quod si ad se natura angelica converteretur, sæpe (1) Angelus amplius delectaretur quam eo cujus participatione beata est, et intumescens (2) superbia caderet. Et quia habere finalem beatitudinem per virtutem suæ naturæ, et non ex gratia alicujus superioris, est proprium Deo, manifestum est quod quantum ad hoc appetiit diabolus Dei qualitatem : et quantum ad hoc etiam appetiit Deo non subjici, ut scilicet ejus gratia supra suæ naturæ virtutem non indigeret. Et hoc etiam congruit ei quod supra, art. præced. ad 1, dictum est, quod diabolus non peccavit appetendo aliquod malum, sed appetendo aliquod bonum, scilicet finalem beatitudinem, non secundum ordinem debitum, idest non ut consequendam secundum gratiam Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod diabolus, appetendo Dei æqualitatem, conversus quidem est ad divina quantum ad id quod appetiit, quod erat in se bonum ; sed est aversus a Deo quantum ad modum quo appetiit, quia scilicet per hoc aversus est ab ordine divinæ regulæ : sicut et quilibet peccator quantum ad hoc quod appetit aliquod commutabile bonum, convertitur in Deum, cujus participatione omnia sunt bona ; inquantum vero inordinate appetit illud, avertitur a Deo, idest ab ordine justitiæ ejus.

Ad secundum dicendum, quod malum dæmonis fuit exces-

(1) *Forte legendum* seipso. — (2) *Al.* beata est intumescens.

sus convenientium ipsis, inquantum scilicet appetierunt beatitudinem ad quam facti erant, et ad quam pervenissent, si debito modo appetiissent ; sed excesserunt mensuram proprii ordinis, ut dictum est.

Et per hoc patet responsio AD TERTIUM.

AD QUARTUM dicendum, quod potest dici quod diabolus peccavit per hoc quod appetiit præesse multitudini Angelorum, non secundum naturalem ordinem ; sed quantum ad hoc quod alii consequerentur per ejus gratiam beatitudinem, quam ipse volebat consequi per suam naturam.

AD QUINTUM dicendum, quod in hoc non etiam appetiit similiter præesse inferioribus Angelis sicut Deus præest, ut scilicet præesset omnino tamquam primum principium ; sed potuit appetere similiter præesse Deo, quantum ad hoc quod dictum est.

AD SEXTUM dicendum, quod ratio illa procedit de hoc quod est non subesse simpliciter Deo : quod non potuit appetere diabolus in his quæ pertinent ad ordinem naturalem.

Et similiter dicendum AD SEPTIMUM.

AD OCTAVUM dicendum, quod in Angelo non potuit esse perturbationis cognitio, nisi forte post peccatum ; potuit tamen in eis esse defectus cognitionis respectu gratuitorum, ut dictum est.

AD NONUM dicendum, quod voluntas quæ dicitur esse impossibilium, non est perfecta voluntas tendens in aliquid consequendum, quia nullus tendit in id quod existimat impossibile, ut dictum est ; sed est quædam imperfecta voluntas, quæ dicitur velleitas, quia scilicet aliquis vellet id quod existimat impossibile, sed sub hac conditione si possibile esset. Talis autem non est voluntas aversionis et conversionis, in qua peccatum et meritum consistit.

AD DECIMUM dicendum, quod peccatum dicitur esse desertio meliorum, quantum ad aversionem, quæ formaliter complet rationem peccati. In peccato autem diaboli aversio attenditur non quantum ad id quod appetiit, sed quantum ad hoc quod recessit ab ordine divinæ justitiæ. Et secundum hoc deseruit meliora, quia scilicet melior est regula divinæ justitiæ quam regula voluntatis angelicæ.

AD UNDECIMUM dicendum, quod quicumque aliquid concupiscit appetens id sibi, appetit illud propter se, et ideo se quidem fruitur, illo autem quod concupiscit, utitur : et secundum hoc diabolus appetens sibi divinam æqualitatem, eo modo quo dictum est, usus est rebus fruendis.

AD DUODECIMUM dicendum, quod voluntas Angeli peccantis tendebat quidem in id ad quod natura ejus ordinabatur, licet esset bonum excedens bonum naturæ ipsius ; sed tamen modus non competebat naturæ ipsius.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod ratio illa procedit de appetitu absolutæ æqualitatis ad Deum.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod quia motus recipit speciem a termino, ille dicitur appetere quæ sua sunt, qui appetit aliquid ut suum sit, etiam si appetat rem alienam : et hoc modo diabolus appetiit quæ sua sunt, appetendo sibi id quod est proprium Dei.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod esse similem Deo secundum quod competit unicuique, est laudabile ; perverse tamen vult esse similis Deo qui divinam similitudinem appetit non secundum ordinem divinitus institutum.

AD PRIMUM vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod hoc pertinet ad excellentiam Christi, quam ibi Apostolus commendare intendit, quod ipse habet absolutam æqualitatem ad Patrem : quam non absolutam sed secundum quid, homo et diabolus appetendo peccaverunt.

Et similiter dicendum AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum, quod sicut Augustinus dicit in III et XI super Genes. ad litt. (lib. III, cap. IX), quidam posuerunt dæmones peccantes non fuisse de cœlestibus Angelis, sed de his qui præerant terrestri ordini : et secundum hoc potest ad litteram intelligi de ascensu in cœlum corporale. Sed si fuerunt de cœlestibus Angelis, ut communius tenetur, dicendum est, quod voluerunt ascendere in cœlum sanctæ Trinitatis, non quidem appetendo absolutam æqualitatem Dei, sed aliqualem, ut supra dictum est.

AD QUARTUM dicendum, quod quantum ad objecta non plus potest tendere appetitus quam vis apprehensiva, quia non potest esse appetitus nisi boni apprehensi; quantum autem ad intensionem possunt se invicem excedere, quia quandoque major est fervor desiderii quam claritas cognitionis, quandoque autem e converso. Potest etiam contingere quod intellectus cognoscit aliquid, sed non habet illud; et voluntas potest illud appetere tamquam cognitum : et hoc modo cum intellectus non habeat perfectam sui cognitionem, quia tamen apprehendit quid est perfecta cognitio, potest voluntas appetere illam, sicut et e converso intellectus potest apprehendere id quod non est in voluntate. Et secundum hoc non sequitur quod diabolus appeteret aliquid quod non potuit intelligere.

AD QUINTUM dicendum, quod cum aliquis vult a se aliquid removere, utitur se ut termino a quo quod non est necesse salvari in motu ; et ideo potest aliquis appetere se non esse ut careat miseriis. Sed cum aliquis appetit aliquod bonum sibi, utitur se ut termino ad quem. Hujusmodi autem terminum necesse est salvari in motu ; et ideo non potest aliquis appetere sibi aliquod bonum, quo habito ipse non maneat.

AD SEXTUM dicendum, quod libido maxima non oportet

quod sit de maximo bono, sed de eo quod est maximum inter appetibilia.

Ad septimum dicendum, quod diabolus voluit suam fortitudinem a se custodiri, non quantum ad omnia, sed quantum ad hoc quod per seipsum beatitudinem adipisceretur.

ARTICULUS IV. — *Utrum diabolus peccaverit vel peccare potuerit in primo instanti.*

Quarto quæritur, utrum diabolus peccaverit vel peccare potuerit in primo instanti suæ creationis. Et videtur quod sic. Dicitur enim I Joan., III, quod ab initio diabolus peccavit. Sed hoc non potest intelligi ab initio quo hominem tentando occidit, quia antea ipse malus erat. Ergo hoc intelligitur ab initio quo ipse conditus fuit.

2. Præterea, Joan., VIII, dicitur de diabolo, quod in veritate non stetit. Stetisset autem in veritate si non peccasset in primo instanti suæ creationis. Ergo videtur quod diabolus in primo instanti suæ creationis peccare potuerit.

3. Præterea, potestas diaboli quam habuit in primo instanti suæ creationis, non fuit nec augmentata nec diminuta ante peccatum. Sed potuit peccare et peccavit post primum instans suæ creationis. Ergo in primo instanti suæ creationis peccare potuit.

4. Sed dicendum, quod si in primo instanti suæ creationis peccasset, peccatum illud retorqueretur in Deum, qui est causa naturæ ipsius. Sed contra, Deus operatur esse Angeli, quamdiu Angelus est, non solum cum primo fuit creatus, ut patet per Augustinum, IV super Gen. ad lit. (cap. XII); unde Joan., V, 17, dicitur : *Pater meus usque modo operatur, et ego operor.* Si ergo peccatum diaboli in primo instanti suæ creationis commissum referatur in Deum, pari ratione referretur in Deum in quocumque alio instanti peccaret : quod patet esse falsum.

5. Præterea, potentia naturalis Angeli, quæ erat ei data divinitus, se habebat ad utrumque, scilicet ad bonum et ad malum ; nec processisset ad malum, nisi ab aliquo determinaretur in id. Non autem poterat determinari ad malum a Deo. sed solum a propria voluntate. Ergo si in primo instanti peccasset Angelus, non imputaretur Deo, sed propriæ voluntati.

6. Præterea, effectus causæ secundæ potest esse deficiens, sine hoc quod imputetur causæ primæ ; sicut claudicatio non imputatur virtuti motivæ sed instrumento distorto. Sed Deus comparatur ad actum Angeli sicut prima causa. Ergo si Angelus peccaret in primo instanti suæ creationis, non imputaretur Deo, sed libero arbitrio ejus.

7. Item dicendum, quod si diabolus peccasset in primo instanti suæ creationis, nunquam potuisset esse sine peccato ; et sic inesset ei malitia ex necessitate, et non ex libero arbi-

trio ; quod est contra rationem peccati. Sed contra, ista necessitas non est alia, nisi secundum quam necesse est esse dum est : quæ quidem necessitas invenitur in omni actu peccati. Si ergo hæc necessitas est contra rationem liberi arbitrii, sequeretur quod nullum peccatum esset ex libero arbitrio, quod est inconveniens.

8. Sed dicendum, quod in aliis peccatis ante actum peccati, est dare aliquod instans in quo prædicta necessitas peccanti non inest. Sed contra, nullus peccat antequam actum peccati faciat. Sed ea quæ sunt de ratione peccati, simul sunt cum peccato. Ergo posse peccare vel non peccare, non requiritur ante actum peccati.

9. Præterea, peccatum diaboli fuit in hoc quod inordinate appetiit beatitudinem. Sed in primo instanti potuit intelligere beatitudinem. Ergo et in primo instanti potuit inordinate velle beatitudinem.

10. Præterea, quicumque agens non agit ex necessitate, potest vitare illud quod agit. Sed si diabolus peccasset, in primo instanti suæ creationis, non propter hoc peccasset ex necessitate naturæ. Ergo nihilominus potuit peccatum vitare; et sic nihil videtur impedire quin diabolus peccare potuerit in primo instanti suæ creationis.

11. Præterea, si diabolus non peccavit in primo instanti suæ creationis, videtur ex omni parte sequi inconveniens. Si enim antequam peccaret, non fuit præscius sui casus, boni autem Angeli certi erant de sua stabilitate futura, sine qua beati esse non possent, sequeretur quod Deus distinxisset inter hos et illos, revelando quibusdam quæ ad eos pertinebant, et non aliis, absque differentia meritorum præcedente ; quod videtur inconveniens. Si autem fuit præscius sui casus, habuit pœnam tristitiæ ante culpam ; quod etiam est inconveniens. Non ergo dicendum est, quod diabolus in primo instanti suæ creationis non peccaverit.

12. Præterea, secundum Augustinum in I super Genes. ad litter. (cap. XV), informitas creaturæ conditæ non præcessit duratione, sed solum natura vel origine formationem, quæ describitur per opera sex dierum. Sed, sicut ipse postmodum dicit, per distinctionem lucis ad tenebras intelligitur distinctio bonorum Angelorum a malis. Ergo statim in primo instanti creationis rerum fuerunt quidam Angeli boni et quidam mali.

13. Præterea, dum boni Angeli sunt conversi ad Deum, mali Angeli sunt aversi ab eo : alioquin non esset ratio quare Deus illos confirmasset et non istos, si nullum fuisset impedimentum ex parte eorum qui non sunt confirmati. Sed videtur quod in primo instanti suæ creationis Angeli boni fuerunt conversi ad Deum : quia, secundum Augustinum IV super Genesim ad litter. (cap. XXII et XXIII), per vesperum primæ diei intelligitur

conversio intellectus angelici ad suam naturam, quæ quidem fuit in primo instanti suæ creationis; per mane autem sequentis diei intelligitur conversio ejus ad Verbum. Si ergo secundum ejus sententiam omnia fuerunt simul facta quæ referuntur in operibus sex dierum, videtur quod simul Angelus cum se cognovit in primo instanti suæ creationis, fuerit conversus ad Deum, vel aversus peccando.

14. Præterea, secundum Dionysium (VI cap. de div. Nomin.), Angelus non habet discursivam cognitionem sicut et nos, ut scilicet ex principiis procedat in conclusiones; sed simul utrumque considerat. Sic autem se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, sicut principia ad conclusiones ut Philosophus dicit in II Physic. (com. LXXXIX). Cum ergo natura Angeli comparetur ad Deum sicut ad finem, videtur quod simul ferebatur in seipsum et in Deum convertendo vel avertendo; et sic idem quod prius.

15. Præterea, si Angelus in primo instanti suæ creationis fuit bonus, constat quod diligebat Deum. Diligebat etiam naturaliter se ipsum. Aut ergo diligebat se, et Deum propter se, et sic peccabat fruendo seipso; aut diligebat se propter Deum, quod est ex caritate converti in Deum. Ergo oportet quod Angelus in primo instanti suæ creationis vel converteretur in Deum vel averteretur ab ipso; et sic idem quod prius.

16. Præterea, homo fuit factus ad reparandam ruinam angelicam, ut sancti dicunt. Ergo non prius homo factus est quam diabolus peccando cecidit. Sed homo videtur factus fuisse in principio creationis rerum secundum sententiam Augustini, qui ponit omnia simul fuisse creata. Ergo etiam diabolus in primo instanti suæ creationis peccavit.

17. Præterea, creatura spiritualis est virtuosior qualibet creatura corporali. Sed aliquæ creaturæ corporales habent instantaneum motum, sicut lumen et radius visualis. Ergo multo magis Angelus potuit moveri motu peccati in primo instanti suæ creationis.

18. Præterea, quanto aliquid est nobilius, tanto minus est otiosum. Sed voluntas dicitur esse nobilior quam intellectus, quia voluntas movet intellectum ad suum actum. Cum ergo intellectus Angeli non fuerit otiosus in primo instanti suæ creationis, videtur quod nec voluntas; et ita potuit in primo instanti suæ creationis peccare per voluntatem.

19. Præterea, Angelus mensuratur ævo. Sed ævum ponitur esse totum simul. Ergo quandocumque peccavit Angelus, peccavit in primo instanti suæ creationis.

20. Præterea, sicut aliquis peccat per liberum arbitrium, ita et meretur. Sed aliqua creatura meruit in primo instanti suæ creationis; scilicet anima Christi. Ergo et diabolus potuit peccare in primo instanti suæ creationis.

21. Præterea, sicut Angelus est creatura Dei, ita et anima. Sed anima pueri in primo instanti suæ creationis subjicitur peccato. Ergo pari ratione Angelus potuit esse malus.

22. Præterea, sicut creatura decideret in nihilum nisi manu divina contineretur, ut Gregorius dicit (lib. XVI Moral., cap. XVIII); ita et decideret in peccatum rationalis creatura, nisi contineretur per gratiam. Si ergo Angelus in primo instanti suæ creationis non habuit gratiam, non potuit esse quin peccaret; si autem habuit gratiam et non fuit usus ea, similiter peccavit. Si autem usus fuit ea convertendo se ad Deum, fuit confirmatus in bono, ut de cetero peccare non posset. Ergo omnes Angeli qui peccaverunt, in primo instanti suæ creationis peccaverunt.

23. Præterea, proprium simul est cum eo cujus est proprium. Sed peccatum est proprium diaboli, secundum illud Joan., VIII, 44 : *Cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur.* Ergo in primo instanti quo diabolus fuit creatus, peccavit.

Sed contra est quod dicitur Ezech., XXVIII, 13, ad diabolum in persona Regis Tyri : *Plenus sapientia et perfectus decore in deliciis paradisi Dei fuisti.*

Præterea, in lib. de Causis dicitur (prop. XXXI) : *Inter rem cujus substantia et actio est in momento æternitatis, et rem cujus substantia et actio est in momento temporis, media est res, cujus substantia est in momento æternitatis, et actio in tempore.* Deus autem est res cujus substantia et actio est in æternitate ; corpus autem est res cujus substantia et actio est in tempore. Ergo substantia Angeli, qui est medius, est in æternitate, et actio in tempore. Non ergo potuit in instanti suæ creationis peccare.

Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. Enchir., cap. XII, malum dicitur quia nocet : nocet autem quia adimit bonum. Deus autem fecit Angelum bonum in integritate suæ naturæ. Cum ergo nihil possit esse simul integrum et diminutum, videtur quod non potuit Angelus in instanti suæ creationis esse malus.

Præterea, quod non est deliberatum, non potest esse peccatum, ad minus mortale. Sed quod est momentaneum, non potest esse deliberatum. Ergo non potest esse peccatum mortale. Impossibile ergo videtur quod Angelus in primo instanti suæ creationis fuerit factus malus peccando.

Respondeo dicendum, quod hanc quæstionem tractat Augustinus XI super Genes. ad litter., cap. XVI, XIX et XXVI, et in XI de Civitate Dei (cap. XIII, XIV et XV); in neutro tamen loco aliquid super hoc assertive determinat ; quamvis in XI super Genes. ad litter., magis videatur in hoc declinare quod in primo instanti suæ creationis peccaverit ; et in XI de Civitate

Dei videatur magis declinare ad contrarium. Unde quidam moderni asserere præsumpserunt, quod diabolus in primo instanti suæ creationis fuit malus, non quidem per naturam, sed per motum liberi arbitrii quo peccavit. Sed hæc positio reprobata fuit ab omnibus Magistris tunc Parisiis legentibus. Et quidem quod Angelus non peccaverit in primo instanti suæ creationis, sed aliquando fuerit bonus, dicitur expresse haberi ex auctoritate canonicæ Scripturæ : dicitur enim Isai., XIV, 12: *Quomodo cecidisti Lucifer, qui mane oriebaris;* et in Ezech., cap. XVIII, 13, dicitur : *In deliciis paradisi Dei fuisti.* Quæ tamen Augustinus exponit XI super Genes. ad litteram, cap. XXIV, XXV, ut intelligantur hæc esse dicta de diabolo quantum ad membra ejus, idest quantum ad homines, qui a gratia Christi cadunt. Sed quare non potuerit in primo instanti suæ creationis peccare, assignare quidem oportet; etsi difficile sit.

Quidam enim assignarunt hujusmodi rationem ex parte naturæ angelicæ, quæ est condita a Deo; unde dicunt, quod oportuit in primo instanti suæ creationis eum esse bonum, qualis a Deo creatus est; ne aliquid ponatur simul esse integrum et diminutum, sicut objiciebatur. Sed hoc nullam necessitatem videtur habere; quia malitia culpæ non repugnat bonitati naturæ, sed in ea fundatur sicut in subjecto; unde Augustinus dicit in XI de Civit. Dei (cap. XIII), quod quisquis huic sententiæ acquiescit, non cum Manichæis sentit, qui dicunt, quod diabolus habet naturam mali Deo contrariam. Nec esset inconveniens dicere, quod, quantum est ex creatione Dei, Angelus in primo instanti habuit naturam omnino integram, ita tamen quod hæc integritas fuerit mox impedita per resistentiam angelicæ voluntatis; sicut si radius solis impediatur ne illuminet aerem in ipso solis exortu.

Quidam vero rationem assignant ex hoc quod existimant, in omni peccato deliberationem requiri. Et quia deliberatio non potest esse in momento, credunt quod peccatum Angeli non potuerit esse in momento. Non autem fuit malus nisi in termino peccati. Unde relinquitur quod in primo instanti suæ creationis non potuerit esse malus. Sed isti decipiuntur per hoc quod judicant de intellectu Angeli secundum modum intellectus humani; cum tamen longe aliter se habeat. Intellectus enim humanus est discursivus; et ideo sicut procedit arguendo in speculativis, ita etiam procedit consiliando sive deliberando in agendis: nam consilium est inquisitio quædam, ut dicitur in III Ethic. cap. III a med.) Intellectus autem Angeli apprehendit veritatem absque discursu et inquisitione, ut dicit Dionysius (VII cap. de divin. Nomin.); et ideo nihil prohibet quin Angelus in primo instanti quo veritatem intelligit, possit eligere; quod est actus liberi arbitrii : sicut et homo in ipso instanti quo certificatur per

consilium, eligit quid est faciendum. Et si certum esset quod oporteret fieri absque consilio, statim in primo instanti eligeret; sicut patet in arte scripturæ, et in aliis hujusmodi, in quibus non est opus consilio. Si ergo in primo instanti Angelus apprehendere potuit quid esset appetendum, eo quod deliberatione non indiget, statim in eodem instanti potuit eligere. Non est ergo causa quare non potuerit peccare in primo instanti suæ creationis, quia non potuit in illo instanti eligere; quod est actus liberi arbitrii. Oportet ergo aliunde idem investigare.

Considerandum est ergo, quod differentia est inter motum qui sic mensuratur a tempore quod causat tempus, sicut est primus motus cœli, et inter motum qui mensuratur tempore sed non causat tempus, sicut sunt motus animalium, in quibus successio temporis non correspondet diversitati vel identitati mobilis. Contingit enim aliquod animal manere in eodem loco, tempore tamen currente : nam quies mensuratur tempore, sicut et motus, ut dicitur in VI Physicor. (com. LXVII et seq.). Sed in motu qui causat tempus, successio temporis et motus se consequitur : quia per prius et per posterius in motu, est prius et posterius in tempore, ut dicitur in IV Physic. (com. XIC). Et ideo quidquid in tali motu distinguitur, est in diversis instantibus temporis : quod enim in tali motu non est distinctum, non potest esse in diversis instantibus : unde cessante motu cœli, necesse est esse simul temporis cessationem, secundum illud quod dicitur Apocal., X, 6, quod *tempus amplius non erit*. Est autem considerandum, quod in conceptionibus (1) et affectionibus Angelorum est quædam temporalis successio : dicit enim Augustinus in VIII super Genes. ad litter. (cap. XX, XXII, XXIII), quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus. Non enim Angeli omnia simul actu intelligunt : quia non omnia intelligit unus Angelus per unam speciem, sed diversa diversis speciebus : tanto enim unusquisque Angelus naturaliter per pauciores species plura cognoscit, quanto superior est; unde Dionysius dicit (XII cap. cœl. Hier.), quod superiores Angeli habent scientiam magis universalem; et in libro de Causis (prop. X) dicitur, quod superiores intelligentiæ habent formas magis universales, idest ad plura cognoscibilia se extendentes : sicut etiam in hominibus videmus quod quanto aliquis est altioris intellectus, tanto ex paucioribus plura cognoscere potest. Solus autem Deus, una scilicet sua essentia, omnia cognoscit. Ideo autem homo non potest simul multa actu intelligere, quia non potest perfecte et finaliter intellectus ejus fieri in actu secundum diversas species, sicut nec idem corpus secundum diversas figuras. Unde et circa Angelos dicendum est, quod omnia illa quæ Angelus per unam speciem cognoscit, potest simul cognoscere;

(1) *Al.* inceptionibus.

quæ autem per diversas species cognoscit, non potest simul cognoscere, sed successive. Ista autem successio non mensuratur per tempus quod causatur a motu cœli, supra quem sunt affectiones et conceptiones Angelorum; superius autem non mensuratur ab inferiori, sed oportet quod ipsæ conceptiones et affectiones sibi succedentes causent diversa instantia hujus temporis. In ea igitur quæ secundum unam speciem Angelus apprehendere non potest, necesse est quod moveatur in diversis instantibus sui temporis. Ea autem quæ sunt supra naturam, ad gratiam pertinentia, circa quæ fuit peccatum Angeli, ut habitum est, art. præc., magis distant a quibuscumque naturaliter cognitis quam quæcumque naturaliter cognita ab invicem; unde si non omnia naturaliter cognita propter eorum distantiam potest Angelus apprehendere per unam speciem et simul, multo minus potest simul moveri in naturaliter cognita et in supernaturalia, quæ sunt gratuita. Manifestum est autem quod motus Angeli primo est in id quod est sibi connaturale, quia per id pertingit in id quod est supra naturam; et ideo oportuit quod Angelus in primo instanti suæ creationis converteretur ad naturalem sui cognitionem, secundum quam non potuit peccare, ut ex supra dictis patet; postmodum vero potuit converti in id quod est supra naturam, vel ab eo averti. Et ideo Angelus in primo instanti suæ creationis non fuit neque beatus per conversionem perfectam in Deum, neque peccator per aversionem ab ipso. Unde Augustinus dicit, IV super Genes. ad litter. (cap. XXII et seq.), quod post vesperam primæ diei fit mane, cum lux spiritualis, scilicet angelica natura, post cognitionem propriæ naturæ, quæ non est quod Deus, refert se ad laudandam lucem quæ est ipse Deus, cujus contemplatione formatur.

Ad primum ergo diendum, quod Augustinus, XI de Civitate Dei (cap. XV), exponit quod diabolus ab initio peccat, idest ab initio sui peccati in peccato perseverat. Quidam tamen exponunt *ab initio* idest statim post initium.

Ad secundum dicendum, quod dicitur diabolus in veritate non stetisse, non quia nunquam in ea fuit, sed quia in ea non perseveravit, ut Augustinus exponit, XI de Civit. Dei (ut sup.).

Ad tertium dicendum, quod hoc quod Angelus non potuerit in primo instanti peccare, non fuit neque propter defectum alicujus potentiæ qui postmodum fuerit suppletus, neque propter perfectionem quæ postmodum fuerit subtracta ante peccatum; sed propter ordinem actus: quia primo oportebat quod consideraret id quod pertinet ad suam naturam, et postmodum moveretur in supernaturalia per conversionem vel aversionem.

Ad quartum dicendum, quod operatio quam habet res in

principio sui esse, congruit naturæ ipsius; et ideo oportebat quod retorqueretur in auctorem naturæ. Sed postmodum poterat moveri ex his quæ sunt secundum naturam, in alia, vel bene vel male; et hoc non oportebat referri ad auctorem naturæ, sed in voluntatem Angeli peccantis.

Ad quintum dicendum, quod voluntas rationalis creaturæ determinata est ad unum, in quod naturaliter movetur; sicut omnis homo naturaliter vult esse, et vivere, et beatitudinem. Et ista sunt ad quæ primo movetur naturaliter creatura vel intelligenda vel volenda: quia semper actio naturalis præsupponitur aliis actionibus. Et ideo si Angelus in primo instanti suæ creationis peccasset, videretur hoc competere suæ naturæ; et ita aliqualiter referretur ad auctorem naturæ.

Ad sextum dicendum, quod defectus proveniens ex causa secunda non imputatur primæ in illis quæ causa secunda non habet ex prima; sicut tibia non habet curvitatem ex virtute motiva. Sed oportet quod prima actio Angeli sit secundum naturalia ejus, quæ habet ex Deo; et ideo ratio non sequitur.

Ad septimum dicendum, quod illa responsio procedebat secundum hoc quod æstimatur quod motus liberi arbitrii in Angelis procedebat ex deliberatione consilii. Oportet enim quod deliberans consilietur de duobus, quorum utrumque potest facere, ut alterum eorum eligat in futuro. Sed quando deliberatio non præcedit electionem, tunc non requiritur quod antequam aliquis eligat, habeat potestatem eligendi vel non eligendi; sed in ipso instanti libere fertur in hoc vel in illud.

Unde octavum, nonum et decimum concedimus.

Ad undecimum dicendum, quod sicut Angelus non peccavit in primo instanti suæ creationis, ita nec bonus Angelus fuit perfecte beatus in primo instanti suæ creationis; et ideo non oportuit quod fuerit præscius futuræ stabilitatis; sicut nec mali Angeli fuerunt præscii sui casus antequam peccarent. Quia tamen beatitudo Angeli est principaliter a Deo, peccatum vero est ex libero arbitrio creaturæ; potuit Deus in primo instanti suæ creationis beatificare Angelum, movendo ipsum in id quod est supra naturam: quia et hoc ipsum quod movebatur in illo instanti in id quod est secundum naturam, erat ei a Deo. Non autem potuit Angelus per se ipsum perverse moveri in id quod est supra natura; nisi post primum instans.

Ad duodecimum dicendum, quod ista distinctio lucis ad tenebras potest intelligi facta esse non quidem in illo rerum principio, sed per totum tempus quod nunc agitur, in quo distinguuntur boni a malis. Sed hoc videtur ad allegoriam pertinere, ut ibidem dicitur. Et ideo ponit ibi aliam expositionem, ut per lucem intelligatur formatio primæ creaturæ, per tenebras autem informitas creaturæ nondum formatæ. Sed in XI de Civit. Dei (cap. XXIX) dicit, per hoc significatam esse distinctio-

nem bonorum Angelorum et malorum secundum divinam præscientiam ; unde ibi dicit : *Solus ille ista decernere potuit, qui potuit prius quam caderent, præscire casuros.*

Ad decimumtertium dicendum, quod Augustinus in IV super Genes. ad litter. (cap. xxxiv), sub dubio derelinquit, an simul Angeli omnia illa cognoscant, et sic simul fuerit in eis dies et vespera et mane, vel non simul, sed successive ; et qualitercumque sit, sufficit ad ejus intentionem, quod illa distinctio dierum accipiatur secundum angelicam cognitionem, non autem secundum dies temporaliter currentes.

Ad decimumquartum dicendum, quod Angelus in primo instanti suæ creationis simul dum movebatur in suam naturam, movebatur etiam in Deum inquantum est auctor naturæ : quia, ut dicitur in lib. de causis (prop. xiii), intelligentia cognoscendo essentiam suam cognoscit causam suam : non tamen tunc ferebatur in Deum, secundum quod est auctor gratiæ.

Ad decimumquintum dicendum, quod diligere se propter Deum, inquantum est objectum supernaturalis beatitudinis et auctor gratiæ est actus caritatis. Sed diligere Deum super omnia, et se propter Deum, inquantum in eo consistit naturale bonum omnis creaturæ, competit naturaliter non solum creaturæ rationali, sed etiam brutis animalibus, et corporibus inanimatis, inquantum participant naturali amore summi boni, ut Dionysius dicit (iv cap. de divin. Nomin.). Et hoc modo Angelus in primo instanti suæ creationis se dilexit propter Deum.

Ad decimumsextum dicendum, quod illa ratio deficit in tribus. Primo quidem, quia homo non est simpliciter factus propter reparationem ruinæ angelicæ ; sed propter fruitionem Dei et perfectionem universi, etiam si nunquam fuisset ruina angelica. Secundo, quia homo, ad minus secundum corpus, actu non fuit factus in operibus sex dierum, secundum sententiam Augustini (lib. VI in Genes., cap. xv) : sed solum secundum rationes seminales. Solum autem illa quæ non prius poterant esse in rationibus seminalibus quam in se ipsis, secundum Augustinum, fuerunt facta in principio creationis rerum. Tertio, quia nihil prohibet aliquid fieri propter finem futurum, quem homo præscit ; sicut aliquis præparat ligna in æstate propter frigus futurum in hieme.

Ad decimumseptimum dicendum, quod aliquis motus liberi arbitrii in animo potest esse in instanti ; non tamen in primo instanti (1) suæ creationis potuit habere motum liberi arbitrii in peccatum, ratione supradicta.

Ad decimumoctavum dicendum, quod etsi Angelus in primo instanti suæ creationis habuit motum voluntatis, sicut etiam intellectus ; non tamen sequitur quod habuit motum voluntatis ad peccandum.

(1) *Al.* in instanti.

Ad decimumnonum dicendum, quod ævum mensurat esse Angeli; non tamen mensurat actiones ejus, in quibus est successio sive intellectus sive voluntatis, ut ex supradictis (in corp. art.) patet.

Ad vicesimum dicendum, quod alia ratio est de merito et de peccato : nam meritum procedit ex hoc quod mens rationalis creaturæ movetur a Deo, qui a principio potest movere ad quod voluerit; sed ad peccandum movetur mens rationalis creaturæ a seipsa, quæ non potest se movere nisi secundum exigentiam naturalis ordinis.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod anima in primo instanti suæ creationis efficitur mala, non per actionem propriam, sed per unionem ad corpus infectum; unde non est similis ratio de Angelo, qui non potuit fieri malus nisi per actum proprium.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod ratio illa deficit in duobus. Primo quidem, quia sicut creatura decideret in nihilum nisi per divinam potentiam contineretur, ita etiam deficeret in non bonum, si non contineretur a Deo. Non tamen sequitur, quod nisi contineretur a Deo per gratiam, rueret in peccatum; nisi solum de natura corrupta, quæ de se habet inclinationem ad malum. Secundo quia homo non obligatur ex necessitate præcepti ad utendum gratia semper : quia præcepta affirmativa non obligant ad semper : et ideo non est necessarium quod in quolibet instanti aliquis mereatur vel peccet.

Ad vicesimumtertium dicendum, quod diabolus dicitur loqui mendacium ex propriis, non quia mendacium sit naturalis proprietas ejus, sed quia ea quæ sunt vera, non habet a seipso, sed a Deo; quod autem falsa loquatur, hoc habet a seipso non autem a Deo.

ARTICULUS V. — *Utrum liberum arbitrium in dæmonibus possit reverti ad bonum post peccatum.*

Quinto quæritur, utrum liberum arbitrium in dæmonibus possit reverti ad bonum post peccatum. Et videtur quod sic. Dicit enim Dionysius (iv cap. de divin. Nomin.), quod data naturalia in dæmonibus integra permanent post peccatum. Sed ante peccatum poterat diabolus converti ad bonum. Ergo etiam diabolus post peccatum poterit reverti ad bonum.

2. Preterea, nihil immobiliter quiescit in eo quod est contra naturam : quia id quod est contra naturam, per accidens se habet; ea vero quæ sunt per accidens, de facili moveri possunt : quia accidens est quod adest et abest præter subjecti corruptionem. Sed peccatum est contra naturam Angeli; quia ab eo quod est secundum naturam, cecidit in id quod est contra naturam, ut Damascenus dicit II libr. (orthod. Fidei, cap. iv).

Ergo non potest esse quod liberum arbitrium diaboli immobiliter perseveret in malo.

3. Sed dicendum, quod hoc convenit diabolo ratione sui status, quia scilicet statim peccando amisit statum viatoris, ad quem pertinet mutari de bono in malum, et e converso. — Sed contra statui viæ succedit status præmii vel pœnæ, quæ est a Deo. Sed immobilitas in peccato non potest esse a Deo, quia Deus non est conservator illius rei cujus non est actor. Ergo non potest esse quod immobilitas peccati conveniat Angelo ratione status quem nunc habet.

4. Præterea, omne quod non inest alicui per se, oportet quod ei insit ex aliqua causa. Sed immobiliter peccare non convenit Angelo secundum se : sic enim conveniret ei secundum naturam, et sic esset naturaliter malus, quod supra (art. 2) improbatum est. Nec iterum convenit ei ex aliqua causa : quia neque a Deo neque a natura, ut probatum est : neque etiam ex propria voluntate, quia, cum voluntas creaturæ sit de se mutabilis, non videtur quod possit immobilitatis causa existere. Ergo immobiliter peccare nullo modo convenit diabolo.

5. Præterea, Augustinus (alius Auctor) dicit in lib. de vera et falsa Pœnitentia, cap. v : *Si posset diabolus sperare de Deo, et culpam in se sentire ; quod non invenit in se, inveniret in Dei pietate*, scilicet veniam sui peccati. Sed diabolus potest sperare de Deo, quia spes oritur ex fide sicut et timor. Dicitur autem Jacobi II, 19, quod *dæmones credunt et contremiscunt*. Ergo non est impossibile diabolum consequi veniam sui peccati ; et ita non immobiliter in peccatis perseverare.

6. Præterea, si diabolus non potest sperare de Dei misericordia, aut hoc est ex parte sua, aut hoc est ex parte Dei. Sed non est ex parte Dei : quia sicut Augustinus in eodem libro (cap. v) dicit, omnis malitia brevis in comparatione ad misericordiam Dei. Si autem dicatur, quod hoc est ex parte sui, quia non potest per seipsum resurgere a peccato ; pari ratione hoc competeret cuilibet peccanti mortaliter : quia nullus potest per seipsum de peccato exire, nisi liberetur a Deo ; nec tamen omnes peccantes mortaliter irrevocabiliter perseverant in malo. Ergo diabolus non perseverat immobiliter in malo.

7. Præterea, ista consequentia valet : Possum currere, si volo : ergo possum currere. Sed diabolus potest converti ad bonum, si vult, quia in ipso velle consistit conversio. Ergo diabolus potest converti ad bonum.

8. Præterea, si motus sit naturalis, sequitur quod quies sit naturalis : quia per quam naturam aliquid movetur ad locum etiam quiescit in loco. Ergo, pari ratione, si motus est voluntarius, et quies voluntaria. Sed diabolus voluntarie motus fuit ad malum. Ergo voluntarie quiescit in malo : non ergo ex necessitate.

9. Præterea, secundum Chrysostomum super Joannem, sicut se habet lux solis ad aerem, ita se habet lux increata ad spiritualem substantiam. Sed quanto aer est purior, tanto magis potest percipere lucem solis : Angelus autem est subtilioris naturæ inter spirituales substantias quam anima. Cum ergo anima post peccatum possit percipere lucem gratiæ, videtur quod multo fortius Angelus. Ergo videtur quod non immobiliter perseveret in malo.

10. Præterea, quod natura est tale, semper est tale. Sed Angelus naturaliter habet quod possit converti in bonum. Ergo semper potest in bonum converti, sicut ante peccatum, sic et post peccatum.

11. Præterea, diabolus non reportavit commodum ex suo peccato. Sed ante peccatum tenebatur converti in Deum. Ergo etiam post peccatum tenetur converti in Deum. Sed nullus tenetur ad impossibile. Ergo non est impossibile diabolum converti ad Deum; et sic, ut videtur non immobiliter manet in peccato.

12. Præterea, quanto aliquod agens est magis infimum, tanto magis est determinatum ad unum : sicut corpus grave et leve magis est determinatum ad unum motum quam ratio, quæ potest in diversa moveri. Sed anima est ordine naturæ juxta Angelum. Cum ergo anima non sic determinetur ad unum quin post peccatum possit reverti ad bonum, videtur quod multo minus Angelus.

13. Præterea, inferior appetitus potest dirigi per superiorem appetitum, sicut in nobis appetitus sensitivus dirigitur per appetitum rationalem, ut dicitur in III de Anima (com. LVII). Sed supra appetitum dæmonis est alius superior appetitus, scilicet appetitus Dei, et boni Angeli. Ergo appetitus dæmonis, quo tendit in malum, potest in bonum dirigi.

14. Præterea, unumquodque naturaliter convertitur ad id quod melius est. Sed diabolus intelligit bonum divinum esse melius quam bonum suum. Ergo potest in bonum divinum converti : non ergo immobiliter perseverat in aversione a Deo, quæ est malum ejus.

15. Præterea, mutatio status non tollit diabolo libertatem arbitrii, quæ est ei naturalis. Sed libero arbitrio per se convenit converti posse in bonum : quia posse peccare non est libertas arbitrii, nec pars libertatis, ut Anselmus dicit (lib. de lib. Arb., cap. I). Ergo mutatio status non tollit diabolo quin possit converti in bonum.

16. Præterea, diabolus antequam peccaret poterat converti in bonum. Si autem post peccatum non potest converti in bonum, aut hoc est per subtractionem aliquam, aut propter additionem. Sed non per subtractionem; quia potentiæ naturales in eis manent integræ, sicut et cetera naturalia bona, ut

Dionysius dicit (cap. IV de div. Nom.) : similiter etiam nec per additionem; quia quod additur alicui, advenit ei secundum modum ejus. Et ita, cum liberum arbitrium Angeli secundum se sit convertibile, videtur quod illud quod ei additur, vertibiliter inhæreat ei. Non ergo immobiliter perseverat in malo.

17. Præterea, voluntas proportionatur intellectui a quo movetur. Sed intellectus Angeli non ita intelligit unum quin etiam possit intelligere aliud. Ergo non ita vult unum quin possit etiam reverti ad aliud volendum; et ita non immobiliter perseverat in malo.

18. Præterea, Dionysius dicit, IV cap. de div. Nomin., quod dæmones intelligunt et volunt bonum. Nihil autem aliud videtur requiri ad hoc quod convertantur, nisi quod huic voluntati consentiant. Ergo videtur quod possint iterato converti in bonum.

19. Præterea, Anselmus dicit lib. de liber. Arb. (cap. III), quod si in dæmonibus est libertas arbitrii, oportet quod sit in eis vel quantum ad hoc quod possunt servare rectitudinem, aut quantum ad hoc quod possunt eam deserere, aut quantum ad hoc quod possunt eam recuperare. Sed hoc non est in eis quantum ad hoc quod possint conservare rectitudinem, quia non habent eam ; nec quantum ad hoc quod possint eam deserere, quia hoc pertinet ad posse peccare, quod non est pars libertatis. Relinquitur ergo quod sit in eis liberum arbitrium quantum ad hoc quod est potestas recuperandi rectitudinem ; et ita non immobiliter perseverant in malo.

20. Præterea, quod æqualiter deformatur, æqualiter reformari potest. Sed diabolus est æqualiter deformatus, sicut et multi homines qui ex eadem causa peccant, scilicet ex malitia. Ergo cum homines possint reformari, etiam dæmones reformari poterunt.

21. Præterea, sicut se habet appetitus ad bonum et malum ; ita intellectus ad verum et falsum. Sed nullus intellectus est qui ita inhæreat falso quod non possit redire ad verum. Ergo voluntas diaboli non ita inhæret malo quin possit redire ad bonum.

Sed contra est quod I Joannis, III, 8, dicitur : *Ab initio sui peccati diabolus peccat;* quod exponens Augustinus, XI de Civ. Dei (cap. XV), dicit, quod semper peccat ab initio sui peccati.

Præterea, Gregorius dicit, XXXIV Moralium (cap. III) : *Cor antiqui hostis sicut lapis indurabitur, quia nulla unquam conversionis pœnitentia mollietur.*

Præterea, Angelus medius est inter Deum et hominem. Sed Deus habet liberum arbitrium invertibile ante electionem et post; homo autem habet ipsum vertibile ante et post. Ergo Angelus medio modo se habet, ut scilicet sit vertibile ante sed

non post : nam contrarium est impossibile, ut scilicet sit vertibile post, et non ante. Non ergo post electionem peccati potest reverti ad bonum.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem erravit Origenes existimans cujuslibet creaturæ liberum arbitrium in quolibet statu esse vertibile ad bonum et ad malum; unde putavit etiam dæmones quandoque per liberum arbitrium posse redire ad bonum, et per divinam misericordiam veniam consequi peccatorum. Sed Augustinus dicit, XXI de Civ. Dei (cap. XVII) : *Origenem propter hoc et propter alia nonnulla reprobavit Ecclesia, quia ex hoc quod misericors videbatur, defecit faciendo sanctis veras miserias, quibus pœnas luerent; et falsas beatitudines, in quibus verum ac securum, hoc est, sine timore certum sempiternumque boni gaudium non haberent.* Ponebat enim eadem ratione quod et boni Angeli et homines quandoque possent per liberum arbitrium peccare, et ita a beatitudine decidere : quod manifeste contrariatur sententiæ Domini dicentis, Matth., XXV, 46 : *Ibunt hi in supplicium æternum, justi autem in vitam æternam.*

Considerandum est autem, quod hic Origenis error ex hoc provenit quod non recte consideravit quid per se pertineret ad liberi arbitrii potestatem, sine qua homo in nullo statu invenitur. Est ergo considerandum, quod ad rationem liberi arbitrii pertinet quod in diversa possit. Unde res cognitione carentes, quarum actiones sunt determinatæ ad unum, nihil agunt suo arbitrio. Animalia vero irrationalia agunt quidem arbitrio, sed non libero; quia judicium quo aliquid prosequuntur vel fugiunt, est in eis determinatum a natura, ita ut ipsum præterire non possint; sicut ovis non potest non fugere lupum visum. Sed omne illud quod habet intellectum et rationem, agit libero arbitrio, inquantum scilicet arbitrium ejus, quo agit, consequitur apprehensionem intellectus vel rationis, quæ se habet ad multa. Et ideo, sicut dictum est, ad rationem liberi arbitrii pertinet quod in diversa possit. Sed ista diversitas potest attendi tripliciter. Uno modo secundum differentiam rerum quæ eliguntur propter finem : nam unicuique naturaliter convenit unus finis quem naturali necessitate appetit, quia natura semper tendit ad unum ; sed quia ad unum finem multa possunt ordinari, appetitus intellectualis vel rationalis naturæ potest tendere in diversa eligendo ea quæ sunt ad finem ; et hoc modo Deus tamquam proprium finem naturaliter vult suam bonitatem, nec potest non velle eam. Sed quia ad bonitatem ejus ordinari possunt diversi modi et ordines rerum, voluntas ejus non sic fertur ad unum in suis effectibus, quin, quantum est de se, possit ferri in aliud ; et secundum hoc competit Deo libertas arbitrii. Similiter et Angelus et homo habent finem naturaliter sibi præstitutum beatitudinem ; unde naturaliter appetunt eam, nec pos-

sunt velle miseriam, ut Augustinus dicit in VIII de Trin., (lib. XIII, cap. III et IV). Sed quia ad beatitudinem diversa possunt ordinari; in eligendo ea quæ sunt ad finem, potest voluntas tam hominis quam Angeli boni vel mali in diversa ferri. Secunda autem diversitas in quam liberum arbitrium potest, attenditur secundum differentiam boni et mali; sed ista diversitas non per se pertinet ad potestatem liberi arbitrii, sed per accidens se habet ad eam, inquantum invenitur in natura deficere potenti. Cum enim voluntas de se ordinetur in bonum sicut in proprium objectum : quod in malum tendat, non potest contingere nisi ex hoc quod malum apprehenditur sub ratione boni; quod pertinet ad defectum intellectus vel rationis, unde causatur libertas arbitrii. Non autem pertinet ad rationem alicujus potentiæ quod deficiat in suo actu; sicut non pertinet ad rationem visivæ potentiæ quod aliquis obscure videat. Et ideo nihil prohibet inveniri liberum arbitrium quod ita tendit in bonum, quod nullo modo potest tendere in malum, vel ex natura, sicut in Deo, vel ex perfectione gratiæ, sicut in hominibus et Angelis beatis. Tertia autem diversitas in quam liberum arbitrium potest, attenditur secundum differentiam mutationis; quæ quidem non consistit in hoc quod aliquis diversa velit : nam et ipse Deus vult ut diversa fiant secundum quod convenit diversis temporibus et personis; sed mutatio liberi arbitrii consistit in hoc quod aliquis illud idem et pro eodem tempore non velit quod prius volebat, aut velit quod prius nolebat; et hæc diversitas non per se pertinet ad rationem liberi arbitrii, sed accidit ei secundum conditionem naturæ mutabilis; sicut non est de ratione visivæ potentiæ quod diversimode videat; sed hoc contingit quandoque propter diversam dispositionem videntis, cujus oculus quandoque est purus, quandoque autem turbatus. Et similiter etiam mutabilitas seu diversitas liberi arbitrii non est de ratione ejus, sed accidit ei, inquantum est in natura mutabili. Mutatur enim in nobis liberum arbitrium ex causa intrinseca, et ex causa extrinseca. Ex causa quidem intrinseca, vel propter rationem, puta cum quis aliquid prius nesciebat quod postea cognoscit; vel propter appetitum qui quandoque sic est dispositus per passionem vel habitum, ut tendat in aliquid sicut in sibi conveniens, quod cessante passione vel habitu sibi conveniens non est. Ex causa vero extrinseca, puta cum Deus immutat voluntatem hominis per gratiam de malo in bonum, secundum illud Proverb., XXI, 1 : *Cor regum in manu Dei, et quocumque voluerit vertet illud.* Hæc autem duplex causa cessat in Angelis post primam electionem. Et primo quidem naturaliter in his quæ ad ordinem naturæ pertinent, immutabiliter se habent : quia mutatio est existentis in potentia, ut dicitur in III Physic. (lib. IV. com. VI et XXXIII). Hoc autem ad naturam angelicam pertinet, ut actu babeant notitiam

omnium quæ naturaliter scire possunt; sicut nos naturaliter actu habemus notitiam primorum principiorum, ex quibus procedimus ratiocinando ad acquirendam cognitionem conclusionum; quod in Angelis non contingit, quia in ipsis principiis intuentur omnes conclusiones quæ ad naturalem eorum cognitionem pertinent. Et ideo sicut immobiliter nos habemus in cognitione primorum principiorum; ita intellectus eorum immobiliter se habet circa omnia quæ naturaliter cognoscit. Et quia voluntas proportionatur intellectui, consequens est quod etiam voluntas eorum naturaliter sit immutabilis circa ea quæ ad ordinem naturæ pertinent. Verum est autem quod sunt in potentia respectu motus in supernaturalia, sive per conversionem sive per aversionem; unde hæc sola mutatio in eis esse potest, ut de gradu naturæ ipsorum moveantur in id quod est supra naturam, convertendo se vel avertendo. Sed quia omne quod advenit alicui, advenit ei secundum modum suæ naturæ; consequens est ut immobiliter Angeli perseverent vel in aversione vel in conversione respectu supernaturalis boni. Ex parte vero extrinseca immutabiles sunt vel in bono vel in malo post primam electionem, quia tunc finitur in eis status viatoris; unde non pertinet ad rationem divinæ sapientiæ ut ulterius dæmonibus gratia infundatur, per quam revocentur a malo primæ aversionis, in qua immobiliter perseverant. Et ideo quamvis diversa eligant per liberum arbitrium, in omnibus tamen peccant: quia in omni eorum electione permanet vis primæ electionis ipsorum.

Ad primum ergo dicendum, quod bona naturalia in Angelis sunt integra quantum pertinet ad naturæ ordinem; sunt tamen corrupta vel depravata, seu diminuta, per comparationem ad capacitatem gratiæ vel gloriæ.

Ad secundum dicendum, quod peccatum est contra naturam non secundum id quod peccans appetit, sed secundum inordinationem, ex qua habet rationem mali; et ideo nihil prohibet quod peccator immobiliter perseveret in eo quod peccando appetit.

Ad tertium dicendum, quod Deus est causa status Angelorum, in quo sunt obstinati in malo, non quidem sicut causando vel conservando malitiam, sed sicut non impartiendo gratiam: sic enim dicitur aliquos indurare, secundum illud Roman., IX, 18: *Cujus vult miseretur, et quem vult indurat.*

Ad quartum dicendum, quod immobiliter permanere in malo, non convenit diabolo ex una causa, sed ex duabus. Nam esse in malo competit ei ex propria voluntate; sed immobiliter inhærere ei ad quod voluntas applicatur, convenit ei ex propria natura.

Ad quintum dicendum, quod diabolus non potest in se, proprie loquendo, culpam sentire, ita scilicet quod apprehendat

et refugiat quasi malum culpæ suum peccatum : quia hoc pertineret ad mutationem liberi arbitrii : et per consequens non potest sperare ex divina misericordia veniam, quasi de culpa.

Ad sextum dicendum, quod diabolus non solum non potest per seipsum resurgere a peccato, sicut nec homo ; sed ulterius secundum modum naturæ suæ competit ei ut immobiliter inhæreat ei quod per propriam voluntatem elegit ; et ideo peccatum ejus est magis irremediabile quam peccatum hominis.

Ad septimum dicendum, quod cum dico : Possum currere, si volo, antecedens est possibile ; et ideo consequens est possibile. Sed cum dico : Diabolus potest reverti ad bonum, si vult, antecedens est impossibile, ut ex dictis patet ; unde non est similis ratio.

Ad octavum dicendum, quod sicut motus aversionis a Deo fuit in diabolo voluntarius ; ita etiam et quies in eo quod voluit, est voluntaria : nam voluntarie perseverat in malo ; sed tamen voluntas ejus in hoc immutabiliter manet, ratione jam dicta.

Ad nonum dicendum, quod a luce increata substantia spiritualis illuminatur dupliciter : uno modo lumine naturali ; et sic Angelus bonus vel malus magis illuminatur quam anima : alio modo lumine gratiæ ; et sic malus Angelus minus est capax hujus illuminationis propter impedimentum gratiæ, quod immobiliter in eis manet, ut dictum est.

Ad decimum dicendum, quod liberum arbitrium diaboli non est naturaliter vertibile quantum ad naturalia sua ; sed solum habet vertibilitatem respectu supernaturalium, ad quæ potest converti, vel ab eis averti : quod cum fecerit, immutabiliter in hoc perseverat, sicut dictum est.

Ad undecimum dicendum, quod sicut ebrius tenetur non peccare, non quidem considerato præsenti statu, sed considerata ebrietatis voluntaria causa, secundum quam imputatur ei aliquid ad culpam ; ita etiam potest intelligi quod diabolus tenetur converti ad Deum, quamvis hoc ei sit impossibile secundum præsentem statum, quia in hunc statum ex voluntaria causa devenit.

Ad duodecimum dicendum, quod illud quod est magis infimum, est magis determinatum ad unum secundum objecta, quia virtus superior ad plura se extendit : sed tamen illud quod est supremum, ratione immutabilitatis est magis determinatum ad unum ; et hoc modo liberum arbitrium diaboli est determinatum ad malum.

Ad decimumtertium dicendum, quod movere voluntatem solus Deus potest, qui etiam secundum absolutam potentiam posset mutare voluntatem dæmonis in bonum ; sed tamen hoc non congruit naturæ ipsius, ut dictum est : unde non est simile de appetitu sensitivo, qui secundum naturam mutabilis est.

Ad decimumquartum dicendum, quod diabolus bonum divi-

num, secundum quod est fons omnis naturalis boni, intelligit esse melius quam bonum proprium, non autem secundum quod est proprium principium boni gratuiti : quia adhuc manet in prima perversitate, qua summam beatitudinem per naturalem virtutem voluit obtinere.

Ad DECIMUMQUINTUM dicendum, quod per mutationem status non amisit liberum arbitrium dæmon, quin in bonum connaturale possit ferri ; amisit tamen quod non possit in bonum gratiæ.

Ad DECIMUMSEXTUM dicendum, quod immobilitas diaboli in malo causatur proprie per adhæsionem, quæ habet rationem appositionis : et ex hoc ipso quod adhæret alicui secundum modum suæ naturæ, magis sequitur quod immobiliter inhæreat quam quod vertibiliter.

Ad DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod appetitus diaboli potest quidem diversa appetere, ut dictum est; sed tamen in omnibus quæ appetit, in malo immobiliter perseverat, ut ex dictis patet.

Ad DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione et voluntate naturalis boni; nunc autem loquimur de bono gratuito, et de malo culpæ, quod ei opponitur.

Ad DECIMUMNONUM dicendum, quod diabolus habet libertatem servandi rectitudinem, si eam haberet. Nam, ut Anselmus dicit in eodem libro, liberum arbitrium semper habet potestatem servandi rectitudinem, et cum habet, et cum non habet eam; sicut cum aliquis habet potestatem servandi pecuniam si haberet, haberet etiam si non habet.

Ad VICESIMUM dicendum, quod quamvis aliquem hominem contingat ex eadem causa peccare ex qua diabolus peccavit, non tamen propter hoc omnino similiter deformatur ; sed diabolus immobiliter, homo autem mutabiliter secundum convenientiam suæ naturæ.

Ad VICESIMUMPRIMUM dicendum, quod sicut diabolus immobiliter perseverat in malo cui inhæret, ita etiam immobiliter perseveraret in falso cui assentiret.

ARTICULUS VI. — *Utrum intellectus diaboli post peccatum sit obtenebratus, ut in eum possit cadere error vel deceptio.*

Sexto quæritur, utrum intellectus diaboli post peccatum sit obtenebratus, ut in eum possit cadere error vel deceptio. Et videtur quod sic. Dicitur enim de Leviathan, per quem diabolus intelligitur, Job, XLI, 25 : *Existimabit abyssum quasi senescentem;* quod exponens Gregorius in XXXIV Moral. (cap. I) dicit: *Abyssum senescere existimat qui terminari quandoque in suppliciis supernam animadversionem putat.* Hoc autem est falsum. Ergo in diabolo cadit falsa vel erronea opinio.

2. Præterea, quicumque dubitat, potest errare. Sed diabolus

quandoque dubitat, ut patet per hoc quod ipse dicit Matth., IV, 3 : *Si Filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant.* Ergo diabolus potest errare.

3. Sed dicendum, quod diabolus errare potest quantum ad cognitionem gratuitam, non autem quantum ad cognitionem naturalem. — Sed contra est quod Dionysius dicit (IV cap. de divin. Nomin.) : *Data ipsis*, scilicet dæmonibus *naturalia bona, nequaquam mutata esse dicimus ; sed sunt integra et splendidissima, quamvis ipsi non videant, claudentes suas inspectivas boni virtutes.* Sed ille qui non videt ex hoc quod suum visum claudit, potest decipi vel errare. Ergo diabolus potest errare, etiam circa sua naturalia.

4. Præterea, ubicumque potest inveniri potentia sine actu, ibi potest esse malum, ut patet per Philosophum in IX Metaph. (com. XX). Sed in intellectu angelico, etiam quantum ad naturalem cognitionem, potest esse potentia sine actu : non enim simul actu considerant omnia ad quæ eorum naturalis cognitio se extendit ; alioquin non mutarentur per tempora, ut Augustinus dicit in VIII super Genes. ad litteram (lib. IX, cap. XX, XXII, XXIII). Ergo in intellectu Angeli potest esse malum. Sed malum intellectus est falsum, ut dicitur in VI Ethic. (VI Metaph., text. VIII). Ergo quamvis diabolus sit naturæ integræ, nihil prohibet in intellectu ejus inveniri falsam opinionem.

5. Præterea, voluntas diaboli potuit deficere per peccatum, quia est ex nihilo, ut patet per Augustinum, VII de Civit. Dei (cap. VI et VII). Sed similiter intellectus ejus est ex nihilo. Ergo pari ratione potest deficere per errorem.

6. Præterea, peccatum excludit a beatitudine. Sed beatitudo magis pertinet ad intellectum quam ad voluntatem, secundum illud Joan., XVII, 3 : *Hæc est vita æterna ut cognoscant te Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.* Cum ergo per peccatum sit depravata voluntas diaboli, intantum ut semper permaneat in peccato ; multo magis sic est depravatus intellectus ejus, ut semper permaneat in errore.

7. Præterea, Anselmus probat in lib. de Verit. (in dialog. de Veritate, cap. XI), quod est una sola veritas, scilicet increata, ut Augustinus (alius Auctor) etiam dicit (lib. de Spiritu et Anima, cap. XII), quod omnia videntur in lumine divino. Sed dæmones sunt elongati a participatione Dei, secundum illud II ad Corinth., VI, 14 : *Quæ conventio lucis ad tenebras?* Ergo dæmones nullam veritatem cognoscere possunt.

8. Præterea, super illud Job, XV, *Factus est ut nullum timeret*, dicit Gregorius in XXXIV Moral. (cap. XIII) de diabolo, quod *appetitum celsitudinis vertit in rigorem mentis, ut jam per duritiam se male esse non sentiat qui per gloriam præesse quærebat.* Sed constat quod male est ei. Ergo habet de seipso falsam opinionem.

9. Præterea, quicumque opinatur falsum quod prius opinabatur verum, quandoque errat. Sed hoc convenit diabolo : quia super illud (Matth., XXVII), *Sedente eo pro tribunali, misit ad eum uxor ejus, etc.*, dicit Glossa (ordin.) : *Nunc demum diabolus intelligens, per Christum se spolia sua amissurum, sicut primum per mulierem mortem intulerat, ita modo per mulierem vult Christum de manibus Judæorum liberare, ne per ejus mortem, mortis amittat imperium.* Ex quo videtur quod aliquando ei videbatur sibi expediens quod Christus moreretur, dum mortem ejus procurabat : postmodum autem fuit ei visum quod hoc non expediret suo dominio. Ergo videtur quod aliquando habuerit falsam opinionem.

10. Præterea, Augustinus dicit in lib. de vera Religione (cap. LII) : *Cavendi sunt inferiores inferi*, idest post hanc vitam pœnæ graviores, *ubi nulla potest esse commemoratio veritatis, quia nulla ratiocinatio ; et hoc ideo quia non perfundit lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Sed in statu illorum inferiorum sunt dæmones. Ergo ipsi nullam veritatem cognoscunt, nec est in eis aliqua ratiocinatio.

11. Præterea, sicut se habet vera cognitio ad rectum appetitum, ita se habet falsa cognitio ad perversum appetitum. Sed non potest esse rectus appetitus nisi præcedat vera cognitio. Ergo perversum appetitum semper præcedit falsa cognitio. Sed in dæmonibus semper est perversus appetitus. Ergo in eis est falsa cognitio.

12. Præterea, super illud Luc., X : *Plagis impositis abierunt semivivo relicto*, dicit quædam Glossa (ordinar.) quod homo vulneratur per peccatum in naturalibus. Sed illud reformat in homine gratia quod per peccatum vulneratur. Cum ergo gratia reformet totam imaginem, sub qua comprehenditur non solum voluntas, sed etiam intellectus ; videtur quod per peccatum dæmonis fuerit vulneratus ejus intellectus, etiam quantum ad naturæ cognitionem ; et ita videtur quod etiam in naturali cognitione ejus possit esse error et deceptio.

14. Præterea, Dionysius dicit (IV cap. de divin. Nomin.), quod nullus ad malum aspiciens operatur. Sed id quod operatur diabolus, est malum. Ergo decipitur in sua existimatione.

13. Præterea, Augustinus dicit in lib. de vera Religione (cap. XIII) : *Ille Angelus magis seipsum quam Deum diligendo, subditus ei esse noluit, et intumuit per superbiam, et a summa decentia defecit per peccatum*, scilicet lapsus ; *et ob hoc minus est, quia eo quod minus erat, frui voluit, quia magis voluit sua potentia frui quam Dei.* Sed in hoc ipso quod suæ naturæ et virtuti perverse inhæsit, et per hoc quod incepit minus esse, videtur ab ordine suorum naturalium defe-

cisse. Ergo et circa cognitionem naturalem potest in ipsum cadere falsitas sive deceptio.

15. Præterea, Gregorius dicit in Pastorali, quod menti furore ebriæ perversum videtur esse quod rectum est. Sed mens diaboli est furore ebria : dicit enim Dionysius (IV cap. de divin. Nomin.), quod malum dæmonis est furor irascibilis. Ergo perversum putat omne quod rectum est; et ita in sua opinione decipitur.

16. Præterea, universalis cognitio in nobis est deceptionis principium; sicut cum considerantes lilii albedinem, quæ sibi et multis aliis est communis, decipimur, existimantes, quod est album, esse lilium. Sed Angeli cognoscunt per formas universales; et tanto magis, quanto sunt superiores. Cum ergo Lucifer fuerit supremus inter Angelos, et per consequens habeat formas maxime universales; videtur quod maxime possit decipi.

17. Præterea, simplex, ad quod se convertit, totum se convertit. Ergo pari ratione a quo sese avertit, totum se avertit. Sed diabolus est simplex secundum suam essentiam. Ergo cum sit aversus a Deo, videtur quod totaliter sit ab eo aversus; scilicet et quantum ad affectionem, et quantum ad cognitionem. Ergo videtur quod ejus cognitio totaliter a veritate deficiat, cum Deus veritas sit.

18. Præterea, super illud II ad Corinth., VI : *Quæ comparatio Christi ad Belial?* dicit Glossa, quod diabolus omnia facit male. Sed ipsum intelligere est quoddam agere. Ergo videtur quod diabolus male se habeat etiam in intelligendo; et ita videtur quod in ejus intellectu cadat falsa opinio.

1. Sed contra est quod Dionysius dicit (VII cap. de divin. Nomin.), quod Angeli sunt simplices intellectus. Sed in simplici intelligentia, etiam humana, non potest esse falsum. Ergo multo minus in cognitione angelica. Sed diabolus est angelicæ naturæ. Ergo in ejus cognitione non cadit falsitas.

2. Præterea, in dæmonibus, cum sint substantiæ incorporeæ, non est cognitio nisi intellectiva. Sed intellectus semper est rectus, ut Philosophus dicit in III de Anima (com. LI); et Augustinus etiam probat in lib. LXXXIII Quæstionum (quæst. XXXII), quod nullus falsum intelligit. Ergo videtur quod in cognitione dæmonum non possit esse deceptio quantum ad cognitionem.

3. Sed dicendum, quod in cognitione dæmonum non potest esse deceptio quantum ad cognitionem naturalem, sed solum quantum ad cognitionem gratuitam. Sed contra : Cognitio gratuita præcipue refertur ad Deum, secundum quod excedit naturalem cognitionem creaturæ. Sed, sicut Philosophus probat in IX Metaphysic. (com. XXII), in cognitione substantiarum simplicium quæ super nos sunt, non potest esse falsum;

sed est ibi defectus solum in non attingendo. Ergo circa cognitionem gratuitam non potest esse aliqua falsa opinio in dæmonibus, sed solum deficiunt in cognoscendo.

4. Præterea, omne quod advenit alicui, advenit secundum modum suæ naturæ, ut dicitur in lib. de Causis (prop. x). Si ergo dæmones secundum suam naturalem cognitionem non possunt errare, videtur quod nec etiam circa cognitionem gratuitorum, quæ eis supervenit, errare possint.

5. Item dicendum, quod dæmones possunt errare circa cognitionem affectivam. — Sed contra, cognitio angelica excedit omnem humanam cognitionem. Sed aliqua vis cognoscitiva est in homine quæ non errat, etiam in peccatore, scilicet synderesis. Ergo videtur quod multo fortius cognitio Angeli peccantis sit absque errore.

6. Præterea, dæmon ex libero arbitrio peccavit, quod est facultas voluntatis et rationis. Sed ratio et voluntas referuntur ad diversa objecta : nam voluntas respicit bonum, ratio autem verum. Ergo nihil prohibet voluntatem diaboli esse deficientem circa bonum ; ita tamen quod intellectus ejus non sit deficiens circa verum.

7. Præterea, nihil corrumpitur vel diminuitur nisi per suum oppositum. Sed peccatum non opponitur naturæ. Ergo videtur quod neque corrumpat neque diminuat bonum naturæ. Sed naturalis cognitio non patitur errorem. Ergo videtur quod nec etiam post peccatum possit in eo esse error.

8. Præterea, Gregorius dicit in IV Dialog. (cap. XXVI), quod anima a corpore elevata cognoscit verum sine errore. Sed magis elevatur a corpore Angelus, etiam malus, quam anima. Ergo videtur quod multo minus in malis Angelis possit cadere error.

Respondeo dicendum, quod falsa opinio est quædam defectiva operatio intellectus, sicut partus monstruosus est quædam defectiva operatio naturæ : unde Philosophus dicit in VI Ethic. (cap. II), quod malum intellectus est falsum. Defectiva autem operatio semper procedit ex defectu alicujus principii ; sicut ex aliquo defectu seminis procedit monstruositas partus, ut dicitur in II Physic. (com. LXXXII). Unde necesse est quod omnis falsa æstimatio procedat ex defectu alicujus principii cognoscendi ; sicut in nobis falsa opinio accidit plerumque ex indebita ratiocinatione. Nihil autem potest deficere quantum ad id ad quod semper est in actu secundum suam naturam ; sed in eo aliquid deficere potest respectu cujus est in potentia : nam id quod est in potentia, potest subjici et perfectioni et privationi. Actus autem opponitur privationi, ad quam pertinet omnis defectus. Sicut autem supra dictum est, Angelus secundum conditionem suæ naturæ actu habet perfectam notitiam omnium eorum ad quæ vis sua cognoscitiva naturaliter se

extendit: non enim discurrit a principiis ad conclusiones, sed statim in ipsis principiis notis conclusiones videt. Alioquin si actu habens principiorum notitiam, in potentia conclusiones cognosceret, oporteret ipsum, sicut et nos, per rationis discursum per principia notitiam conclusionum acquirere; cujus contrarium patet per Dionysium (VII cap. de divin. Nomin.). Sicut ergo nobis non potest inesse falsa opinio circa prima principia naturaliter nobis nota; ita nec Angelo potest inesse falsa opinio circa quæcumque quæ naturali ejus cognitioni subsunt. Et quia peccando diabolus proprietatem naturæ suæ non amisit, sed data naturalia in eis manent integra et splendidissima, ut Dionysius dicit (IV cap. de divin. Nomin.); consequens est quod nec diabolus falsam opinionem habere possit in his quæ pertinent ad ejus naturalem cognitionem. Quamvis autem mens ejus sit in actu respectu eorum quæ naturaliter cognoscere potest; est tamen in potentia respectu eorum quæ suam naturalem cognitionem excedunt; et ad ea cognoscenda indiget superiori lumine illustrari. Sicut enim virtus activa quanto est superior, tanto in plura agenda se potest extendere; ita virtus cognoscitiva quæ est altior, ad plura cognoscenda se extendit; unde necesse est quod respectu eorum in quibus superior intellectus inferiorem excedit, inferior intellectus sit quasi in potentia, indigens perfici per superiorem. Sic ergo respectu eorum quæ sunt in divina cognitione, omnis intellectus angelicus est in potentia, indigens illustrari, ad ea cognoscenda, quodam supernaturali lumine, quod est lumen gratiæ divinæ; et sic respectu hujus cognitionis gratuitæ potest in quolibet aliquis defectus existere; aliter tamen et aliter. Nam in bono Angelo potest quidem respectu hujusmodi cognoscibilium esse defectus; sed simplicis negationis; secundum quod Dionysius dicit (VII cap. ecclesiast. Hierar.), quod a nescientia purgantur; non autem potest in eis esse defectus falsæ opinionis; quia cum voluntas eorum sit ordinata, non applicant suum intellectum ad judicandum de illis quæ cognitionem eorum excedunt. Sed in malis Angelis, propter inordinatam et superbam voluntatem, potest esse respectu hujusmodi cognoscibilium etiam defectus falsæ opinionis, inquantum exhibent præsumptuose suum intellectum ad judicandum de his quæ eos excedunt. Et hæc quidem falsitas respectu hujusmodi cognoscibilium potest in eis esse speculative, inquantum scilicet absolute in falsum judicium prorumpunt; et practice, sive affective inquantum falso existimant aliquid esse appetendum vel agendum in ordine ad prædicta cognoscibilia.

Ad primum ergo dicendum, quod interminabilitas divinæ animadversionis pertinet ad cognitionem gratuitam: quia ratio divinorum judiciorum excedit omnem naturalem cognitionem creaturæ, secundum illud Psalm. XXXV, 7: *Judicia tua abyssus*

multa. Non tamen diabolus ignorat interminabilitatem sui supplicii : hoc enim diminueret ejus miseriam. Sicut enim ad augmentum felicitatis bonorum pertinet securitas de perpetuitate gloriæ; ita ad augmentum miseriæ damnatorum pertinet certitudo de interminabilitate miseriæ. Unde dicendum est, quod dicitur diabolus existimare abyssum senescentem, sicut Gregorius, ibidem, exponit, quia opinionem terminabilitatis pœnarum mentibus hominum ingerit in hoc mundo, ut minus peccare formident.

Ad secundum dicendum, quod dubitatio diaboli fuit de mysterio Incarnationis, quod excedit naturalem cognitionem, etiam Angelorum.

Ad tertium dicendum, quod dæmones dicuntur non videre sua naturalia, non quin ea absolute videant; alioquin nihil cognoscere possent : quia, ut dicitur in lib. de Causis (prop. x), intelligentia intelligit omnia alia intelligendo essentiam suam : sed non videt ea in ordine ad bona gratuita, a quibus considerandis avertit suam intentionem, solis suis naturalibus finaliter inhærens.

Ad quartum dicendum, quod habere notitiam in actu, dicitur dupliciter. Uno modo quantum ad actualem considerationem ; et sic non intelligitur quod Angelus habeat actualem notitiam : quia, ut dicitur in II de Anima (com. ii), et in VIII Physic. (com. xxxii), aliter dicitur aliquis esse potentia sciens ante addiscere, quando scilicet nondum habet habitum scientiæ ; et aliter ante considerare : et hoc modo Angelus habet actualem notitiam respectu omnium quæ naturaliter cognoscere potest; et istud sufficit ad repellendam falsitatem contrariam. Non enim nos semper actu consideramus principia, sed ipse habitus principiorum sufficit ad repellendum omnem contrarium errorem cum ipsa.

Ad quintum dicendum, quod ex hoc quod aliquid est ex nihilo, sequitur quod sit secundum aliquid vertibile ; non tamen oportet quod sit vertibile quantum ad omnia. Corpora quidem cœlestia mutabilia sunt secundum locum, sed non secundum substantiam. Et similiter intellectus Angeli ex hoc quod est ex nihilo, potest deficere circa supernaturalia, non autem circa naturalem cognitionem : quia etiam voluntas Angeli circa hujusmodi potest peccare, ut supra (art. 3) habitum est.

Ad sextum dicendum, quod beatitudo activa consistit in intellectu, ad quem pertinet visio Dei, magis quam in voluntate, ad quam pertinet delectatio : quia delectatio consequitur operationem sicut causam, et adjungitur ei sicut quædam superveniens perfectio ; unde Philosophus dicit in X Ethic. (cap. iv a med.) quod delectatio perficit operationem, sicut decor juventutem. Sed appetere finem et movere in ipsum præcipue convenit voluntati : et hoc impeditur per peccatum; et

ideo peccatum magis respicit voluntatem quam intellectum.

Ad septimum dicendum, quod dæmones elongati sunt a participatione divinæ veritatis et divini luminis, secundum quod participatur per gratiam ; non autem secundum quod participatur per naturam.

Ad octavum dicendum, quod diabolus non sentit se esse male, quia culpam suam non apprehendit ut malum ; sed adhuc obstinata mente perseverat in malo ; unde pertinet ad falsitatem practicæ seu affectivæ cognitionis.

Ad nonum dicendum, quod effectus passionis Christi pertinet ad supernaturalem cognitionem, circa quam diabolus errare potuit.

Ad decimum dicendum, quod cum dicitur quod apud inferos non est commemoratio veritatis, non est intelligendum quasi nullam veritatem cognoscant ; alioquin non cognoscerent se actus peccatorum perpetrasse ; et sic excluderetur vermis conscientiæ : sed est intelligendum quod non sunt in statu acquirendi cognitionem veritatis, per quam intellectus eorum perficiatur.

Ad undecimum dicendum, quod secundum Dionysium (iv cap. de divin. Nomin.), bonum causatur ex tota et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus ; et ideo plura requiruntur ad bonum quam ad malum. Unde non sequitur, si ad rectitudinem appetitus requiritur vera cognitio intellectus, quod perversitas appetitus non possit esse sine falsitate cognitionis. Quamvis etiam dici possit quod et appetitus possit esse rectus aliqua falsa cognitione præcedente, puta cum aliquis exhibet honorem paternum ei quem falso putat patrem. Et similiter appetitus perversus semper est cum aliqua falsitate practicæ cognitionis.

Ad duodecimum dicendum, quod culpa vulnerat hominem in naturalibus quantum ad capacitatem gratuitorum ; non autem ita quod adimat aliquid de essentia naturæ ; et sic non sequitur quod intellectus ejus erret nisi circa gratuita.

Ad decimumtertium dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione practica vel affectiva, secundum quam aliquis aspiciens ad bonum eligit malum.

Ad decimumquartum dicendum, quod in hoc quod diabolus sibi magis inhæsit per amorem quam Deo, peccavit circa ordinem naturalium ad gratuita, quia non retulit amorem suæ naturæ in Deum ; et hoc etiam dicitur minus esse, inquantum privatus est esse gratuito.

Ad decimumquintum dicendum, quod furor de diabolo dicitur metaphorice ; et ex talibus locutionibus non trahitur conveniens argumentatio : tamen etiam potest dici, quod hoc etiam pertinet ad practicam cognitionem.

Ad decimumsextum dicendum, quod universalis cognitio

dicitur esse in Angelis, non quia cognoscant solam naturam universalem rerum, per quem modum universalis cognitio est in nobis deceptionis causa; sed dicitur cognitio eorum esse universalis, inquantum universaliter ad multa cognoscibilia se extendit, de quibus propriam et completam cognitionem habent.

Ad decimumseptimum dicendum, quod Angelus est simplex in essentia, sed multiplex in virtute; inquantum scilicet virtus ejus ad multa se extendit, non quidem per diversarum naturarum potentias, sicut in nobis est appetitus sensitivus et intellectivus : hoc enim repugnaret simplicitati essentiæ. Secundum ergo appetitum intellectualem, prout in multa se potest extendere, potest ab aliquo averti secundum aliquid, et non secundum aliud : et sic appetitus ejus non est aversus a Deo secundum naturalia, sed secundum gratuita.

Ad decimumoctavum dicendum, quod diabolus omnia male agit quantum ad ea quæ agit ex libero arbitrio; sed actiones naturales in eo sunt bonæ, quia proprie loquendo, actiones illæ naturales sunt Dei instituentis naturam.

Ad primum autem quod in contrarium objicitur, dicendum, quod Angelus habet simplicem intellectum quantum ad hoc quod sicut non intelligit veritatem discurrendo a principiis ad conclusiones, sed statim in principiis videt conclusionum veritatem; ita etiam non intelligit superaddendo prædicatum subjecto per modum compositionis et divisionis intellectus nostri; sed statim in simplici consideratione subjecti considerat ea quæ subjecto conveniunt, vel quæ ab eo removentur : utriusque enim est eadem ratio; eo quod dispositio subjecti est principium cognoscendi inhærentiam prædicati ad ipsum. Unde Angelus per simplicem apprehensionem subjecti cognoscit esse vel non esse, sicut et nos componendo et dividendo. Nihil enim prohibet per simplex intelligere compositum, sicut per immateriale cognoscitur materiale. Ex hoc autem in intellectu nostro componente potest provenire falsitas, inquantum judicat aliquid esse vel non esse. Unde in intellectu dæmonis potest esse falsitas, præcipue quantum ad ea quæ excedunt naturalem cognitionem.

Ad secundum dicendum, quod intellectus semper dicitur esse rectus in intelligendo : quia, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII Quæstionum (quæst. iii), quicumque intelligit aliquid, intelligit illud esse ut est; potest tamen potentia intellectus non intelligendo verum, errare, ut patet in eo qui opinatur falsum.

Ad tertium dicendum, quod circa ipsam essentiam divinam non potest dæmon deficere nisi in non attingendo, sicut ratio inducta probat; sed in his quæ supernaturaliter facit in creaturis, potest intellectus dæmonis deficere falsum opinando.

Ad quartum dicendum, quod modus intelligendi ipsius dæmonis conformatur substantiæ suæ : non tamen oportet quod eamdem vim habeat ad judicandum de his quæ excedunt naturam suam, sicut ad judicandum ea quæ sunt sibi connaturalia ; et ideo licet nunquam falsum judicium habeat de his quæ pertinent ad naturalem cognitionem ejus, potest tamen habere falsum judicium de his quæ naturalem ejus cognitionem excedunt.

Ad quintum dicendum, quod synderesis est cognoscitiva universalium principiorum operabilium, quæ naturaliter homo cognoscit, sicut et principia universalia speculabilium ; unde ex hoc non potest concludi, nisi quod dæmones in naturali cognitione non errent.

Ad sextum dicendum, quod voluntas non movetur a bono nisi inquantum est apprehensum : unde non potest deficere ab appetitu boni, nisi etiam subsit defectus aliquis circa apprehensionem ; non quidem quantum ad universalia principia, quorum est synderesis, sed quantum ad particularia eligibilia.

Ad septimum dicendum, quod quia culpa non directe opponitur naturæ, inde est quod dæmones per peccatum non incurrerunt falsitatem quantum ad naturalem cognitionem.

Ad octavum dicendum, quod Gregorius loquitur de elevatione animæ quæ fit per gratiam : lumen enim gratiæ omnem falsitatem excludit.

ARTICULUS VII. — *Utrum dæmones futura cognoscant.*

Septimo quæritur, utrum dæmones cognoscant futura. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus, IX de Civitate Dei (cap. xxi) : *Temporalia divinæ virtutis effecta, angelicis sensibus etiam malorum spirituum potius quam infirmitati hominum possunt esse conspicua.* Sed homines considerando effectus divinæ virtutis, multa de futuris præcognoscunt, ut medicus sanitatem, nauta tranquillitatem futuram. Ergo multo magis dæmones futura præcognoscere possunt.

2. Præterea, nullus vere potest prænuntiare nisi illud quod præcognoscit. Sed, sicut Augustinus dicit in lib. de divin. dæmonum (cap. iv et v), dæmones quædam vera prænuntiant de futuris eventibus. Ergo dæmones præcognoscunt futura.

3. Præterea, si dæmones sint substantiæ incorporeæ, oportet quod secundum substantiam et operationem sint supra tempus, secundum illud quod dicitur in lib. de Causis (prop. xxxi), quod intelligentiæ substantia et operatio est supra tempus. Sed præsens, præteritum et futurum sunt differentiæ temporis. Ergo quantum ad cognitionem dæmonis non differt, utrum sit aliquid præsens, præteritum, aut futurum. Sed dæmones pos-

sunt cognoscere præsentia et præterita. Ergo etiam possunt cognoscere futura.

4. Sed dicendum, quod ad hoc quod aliquid possit cognosci, non solum requiritur quod cognoscens sit præsentialiter et in actu, sed etiam cognitum. Sed contra, certior est cognitio Dei quam cognitio dæmonis. Si ergo ad certitudinem cognitionis dæmonis requiritur quod cognitum sit præsentialiter in actu, multo magis hoc requiritur ad cognitionem Dei ; et sic nec Deus futura cognosceret : quod est inconveniens.

5. Præterea, omnis cognitio est secundum modum cognoscentis. Sed in dæmone, cum sit substantia incorporea, non est cognitio sensitiva, sed solum intellectualis. Cum ergo intellectus abstrahat ab hic et nunc, videtur quod non differat quantum ad cognitionem dæmonis, utrum aliquid sit præteritum vel futurum.

6. Præterea, manifestum est quod dæmones cognoscunt singularia dum sunt. Non autem cognoscunt ea per species a rebus acquisitas, quia hoc non posset fieri nisi mediante sensu. Ergo cognoscunt ea per species innatas. Sed species innatæ fuerunt in mente dæmonis ab initio suæ creationis. Ergo ab initio suæ creationis dæmon cognovit omnia singularia futura.

7. Sed dicendum, quod ad ea quæ excedunt naturalem cognitionem Angeli, non sufficiunt species innatæ, sed requiruntur species infusæ. Sed contra : Cognitioni cui subditur quod majus est, multo magis quod minus est. Sed naturali cognitioni dæmonis subduntur substantiæ immateriales, quæ sunt multo altiores quam substantiæ sensibiles. Ergo singularia sensibilia eorum cognitionem non excedunt.

8. Præterea, sicut ideales rationes quæ sunt in mente divina, se habent in causando et cognoscendo ; ita similitudines rerum quæ sunt in mente angelica, se habent in cognoscendo. Sed rationes ideales quæ sunt in mente divina, æqualiter se habent ad præterita, præsentia et futura, causanda et cognoscenda. Ergo videtur quod species rerum quæ sunt in mente angelica, æqualiter se habeant ad præsentia, præterita et futura.

9. Præterea, sicut Deus per verbum suum produxit formas in materia (1), ita etiam in intelligentia angelica, ut patet per Augustinum (II super Genes. ad litteram). Sed formæ rerum in materia corporali, eodem modo se habent respectu præsentis, præteriti et futuri. Ergo videtur quod pari ratione species rerum quæ sunt in mente angelica ; et sic videtur, quod dæmones per hujusmodi species possint cognoscere futura.

10. Præterea, Isidorus dicit in lib. de summo Bono (lib. I, cap. XII), quod triplici acumine scientiæ vigent dæmones ; par-

(1) *Al.* prope materiam, *item* in materiam.

tim quidem ex experientia longi temporis ; partim ex subtilitate suæ naturæ ; partim autem ex revelatione bonorum spirituum. Sed omnes isti modi possunt se extendere ad cognitionem futurorum sicut præsentium. Ergo dæmones possunt cognoscere futura.

11. Sed dicendum, quod dæmones possunt cognoscere futura quæ ex necessitate eveniunt, et quæ habent causas determinatas, non autem alia. Sed contra : Experimentalis cognitio ex similibus ad similia procedit. Sed omnium quæ accidunt, quantumcumque sint contingentia, aliqua similia præcesserunt in sæculis præteritis, in quibus dæmones fuerunt : dicitur enim Eccl., I, 10 : *Nihil sub sole novum... jam enim præcessit in sæculis quæ fuerunt ante nos.* Ergo dæmones omnium futurorum contingentium cognitionem habent.

12. Præterea, experientia a sensu oritur ; dicit enim Philosophus in I Metaphys. (non longe a princ.) : *Ex sensu fit memoria, ex multis autem memoriis unum experimentum.* Sed in dæmonibus non est sensus. Ergo nihil in eis operatur experientia, ut cognoscant quædam futura magis quam alia.

13. Præterea, si dæmones non cognoscunt ea quæ non habent causam determinatam quando sunt futura, cognoscunt autem ea quando sunt præsentia, videtur sequi quod eorum intellectus reducatur de potentia in actum. Sed hoc videtur impossibile : quia nihil reducitur de potentia in actum nisi ab aliquo excellentiori ; non est autem ponere aliquod creatum excellentius intellectu angelico. Ergo videtur quod dæmones cognoscant contingentia quæ non habent causas determinatas, etiam antequam fiant.

14. Præterea, omne quod fit ex pluribus causis ordinatis et non impeditis, videtur ex necessitate accidere. Sed omnis effectus qui accidit in hoc mundo, accidit ex concursu plurium causarum ordinatarum ad invicem, et non impeditarum : quia si fuissent impeditæ, non esset subsecutus effectus. Ergo omnia quæ sunt in hoc mundo, accidunt ex necessitate ; et sic videtur quod dæmones omnia futura cognoscant.

15. Præterea, fortuna et casus sunt in his quæ accidunt ut in paucioribus. Sed si nihil accidat ut in paucioribus, nihil erit contingens ut in pluribus, sed omnia ex necessitate evenient : ea enim quæ sunt ut in pluribus, non differunt ab his quæ sunt ex necessitate, nisi per hoc quod deficiunt in paucioribus. Si ergo nihil est a fortuna et casu, sequitur quod omnia sunt ex necessitate. Sed primum videtur esse verum, secundum sententiam Augustini, qui dicit in lib. LXXXIII Quæstionum (quæst. XXIV), quod nihil agitur in hoc mundo temere, id est a fortuna vel casu. Ergo omnia ex necessitate eveniunt ; et sic dæmones omnia futura cognoscunt.

16. Præterea, omnes motus inferiorum corporum reducun-

tur in motus cœlestium corporum, sicut in causas : dicit enim Augustinus in III de Trin. (cap. IV), quod Deus regit inferiora corpora per superiora. Sed motus superiorum corporum proveniunt uniformiter ex necessitate. Ergo etiam omnia quæ accidunt in inferioribus corporibus, proveniunt ex necessitate : et sic idem quod prius.

17. Sed dicendum, quod hoc habet locum in motibus pure corporalibus, non autem in his quæ causantur ex libero arbitrio. Sed contra : Principium motus hominis, et cujuslibet animalis, est ex aliquo de novo in rebus corporalibus accidente; sicut completa digestione homo per seipsum excitatur a somno et surgit, ut dicitur in VIII Physic. Si ergo ea quæ exterius accidunt in rebus corporalibus, subduntur necessitati cœlestium corporum ; videtur quod pari ratione ea quæ fiunt ex libero arbitrio.

18. Præterea, liberum arbitrium ad voluntatem pertinere videtur, quæ est appetitus rationalis, cujus actus est electio. Sed voluntas movetur a bono sicut a proprio objecto. Ergo ex necessitate movetur ad electionem boni, et ad fugam mali. Sic ergo omnia ex necessitate eveniunt, etiam quæ ex libero arbitrio fiunt ; et ita ex consequenti videtur quod dæmones omnia futura præcognoscere possint.

Sed contra est quod Damascenus dicit in II lib. (orth. Fidei, cap. II), quod neque homines neque dæmones futura prænoscunt, sed solus Deus.

Præterea, unusquisque potest melius cognoscere quæ ad ipsum pertinent, quam quæ pertinent ad alios ; unde dicitur I Cor., II, 2 : *Quæ sunt hominis, nemo novit, nisi spiritus hominis qui in ipso est*. Sed dæmones non fuerunt præscii sui casus futuri, ut patet per Augustinum XI super Genes. ad litter. (cap. XVIII et XIX). Ergo multo minus alia futura dæmones præcognoscere possunt.

Præterea, cognitio non est nisi veri. Sed futura contingentia non habent veritatem determinatam, ut probat Philosophus in I Perihermenias (cap. ult.). Ergo dæmones non cognoscunt determinate futura.

Respondeo dicendum, quod dupliciter possunt futura cognosci : uno modo in seipsis, alio modo in suis causis. In seipsis quidem a nullo cognosci possunt nisi a Deo : cujus ratio est, quia futura, prout futura sunt, nondum habent esse in seipsis ; esse autem et verum convertuntur ; unde cum omnis cognitio sit alicujus veri, impossibile est quod aliqua cognitio respiciens futura in ratione futuri, cognoscat ea in seipsis. Cum autem præsens, præteritum et futurum sint differentiæ temporis, temporalem ordinem designantes, omne quod qualitercumque est in tempore, comparatur ad futura sub ratione futuri. Et ideo impossibile est quod aliqua cognitio sub-

jacens ordini temporis, cognoscat futura in seipsis. Talis autem est omnis cognitio creaturæ, ut post dicetur. Unde impossibile est quod aliqua creatura cognoscat futura in seipsis; sed hoc est proprium solius Dei, cujus cognitio est elevata supra totum ordinem temporis, ita quod nulla pars temporis comparatur ad operationem divinam sub ratione præteriti vel futuri; sed totus decursus temporis, et ea quæ per totum tempus aguntur, præsentialiter et conformiter ejus aspectui subduntur; et ejus simplex intuitus super omnia simul fertur, prout unumquodque est in suo tempore. Potest autem accipi conveniens similitudo ex ordine locali. Sicut enim prius et posterius in motu et tempore consequitur prius et posterius in magnitudine, ut dicitur in IV Physic. (com. xcix), ita Deus præsentialiter omnia intuetur, quæ ad invicem comparantur secundum ordinem præsentis, præteriti et futuri : quod non potest aliquis eorum cujus intuitus sub hoc ordine temporis cadit; sicut ille qui est in alta specula constitutus, videt simul omnes transeuntes per viam, non sub ratione præcedentis et subsequentis quoad ipsum, quamvis videat quosdam alios præcedere; tamen quicumque in ipsa via constitutus est in ordine transeuntium, non potest videre nisi præcedentes, vel juxta se positos. In causis autem suis sunt aliqua futura tripliciter. Uno modo secundum potentiam tantum, quia scilicet possunt esse vel non esse; quæ dicuntur contingentia ad utrumlibet. Quædam vero sunt in causis suis non solum secundum potentiam, sed secundum rationem causæ activæ, quæ non potest impediri a suo effectu; et hæc dicuntur ex necessitate contingere. Quædam vero sunt in causis suis et secundum potentiam et secundum causam activam, quæ potest tamen impediri a suo effectu; et ista dicuntur contingere ut in pluribus. Quia vero unumquodque cognoscitur secundum quod est in actu, non autem secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX Metaphys. (com. xx); inde est quod ea quæ sunt ad utrumlibet, non possunt præcognosci in suis causis determinate, sed sub disjunctione, utpote quia erunt vel non erunt : sic enim habent veritatem. Ea vero quæ sunt in causis suis ut ex necessitate ab eis provenientia, possunt per certitudinem cognosci in causis suis ab homine, et multo certius a dæmone vel ab Angelo, quibus magis est nota virtus causarum naturalium quam hominibus. Ea vero quæ contingunt ut in pluribus, possunt cognosci in causis suis non per omnimodam certitudinem, sed per conjecturalem quamdam cognitionem; certius tamen ab Angelis bonis vel malis, quam ab hominibus. Considerandum tamen, quod cognoscere futurum in causa sua, nihil est aliud quam cognoscere præsentem inclinationem causæ ad effectum : unde hoc non proprie est cognoscere futurum, sed præsens. Unde cognitio futurorum propria est Dei, secundum

illud Isaiæ, XLI, 23 : *Annuntiate quæ ventura sunt, et dicemus quod dii estis vos.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ratio illa procedit de futuris secundum quod cognoscuntur in suis causis.

AD SECUNDUM dicendum, quod dæmones de futuris quandoque vera prænuntiant, et quandoque falsa : vera autem prænuntiant prius cognoscentes ea aut ex revelatione bonorum spirituum a Deo derivata ; aut in causis extrinsecis quarum virtutem cognoscunt ; aut in proprio proposito, puta cum prænuntiant ea quæ sunt ipsi facturi. Falsa autem prænuntiant quandoque quidem volentes homines fallere, quia, ut dicitur Joan., VIII, 4, diabolus *est mendax, et pater ejus*, scilicet mendacii : quandoque vero eo quod ipsi falluntur, utpote cum divinitus prohibentur facere quod proponebant ; vel cum divina virtute aliquid contingit præter solitum cursum naturalium causarum, ut Aug. dicit libro de divinatione dæmonum (c. VI).

AD TERTIUM dicendum, quod substantia et operatio dæmonis est quidem supra tempus, quod est numerus motus cœli ; tamen in ejus operatione adjungitur tempus, secundum quod non omnia simul actu intelligit : quod quidem tempus est vicissitudo quædam affectionum et conceptionum intelligibilium : unde Augustinus dicit in VIII super Genes. ad litter. (cap. XX, XXII, XXIII), quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus.

AD QUARTUM dicendum, quod alia ratio est de Deo, qui totum tempus præsentialiter intuetur, eo quod ejus intellectus est omnino liber a tempore, et sic respicit futurum ut existens ; quod non potest dici de Angelo vel dæmone.

AD QUINTUM dicendum, quod intellectus omnis abstrahit aliquo modo ab hic et nunc ; aliter tamen intellectus humanus quam angelicus. Nam intellectus humanus abstrahit ab hic et nunc et quantum ad ipsa cognita, quia non cognoscit singularia quæ sunt sub hic et nunc ; et quantum ad ipsas species intelligibiles, quæ sunt a conditionibus individualibus abstractæ ; intellectus autem Angeli boni vel mali abstrahit ab hic et nunc quantum ad ipsas species intelligibiles, quæ sunt immateriales et universales, non autem quantum ad ipsa cognita : cognoscit enim per species intelligibiles, propter earum efficaciam, non solum universalia, sed etiam singularia : et ita differt in cognitione dæmonis cognoscere præsentia vel futura.

AD SEXTUM dicendum, quod Angeli non cognoscunt singularia, quando sunt in actu, per species de novo acquisitas, sed per species quas prius habebant ; per quas tamen non cognoscebant ea prout erant futura. Cujus ratio est, quia omnis cognitio fit per quamdam assimilationem cognoscentis et cogniti : species autem intelligibiles quæ sunt in intellectu angelico, sunt directe similitudines respicientes naturas spe-

cierum, per quas tamen singularia cognoscere possunt; non tamen nisi inquantum participant naturam specierum, quod non est antequam sint in actu. Et ideo statim quando sunt in actu, cognoscuntur ab Angelo ; sicut e converso accidit apud nos, quod oculus statim quod accipit speciem lapidis, cognoscit lapidem præexistentem. Formæ enim intellectus angelici præexistunt rebus temporalibus, sicut formæ rerum præexistunt sensibus nostris.

Ad septimum dicendum, quod cognoscere singularia temporalia ut sunt præsentia, non est supra virtutem intellectus angelici : sed solum cognoscere ea prout sunt futura.

Ad octavum dicendum, quod sicut dicit Dionysius (in IX cap. de div. Nomin.), *non potest inveniri diligens*, idest perfecta, *similitudo creaturæ ad Deum;* et ideo licet species quæ sunt in intellectu angelico, sint utcumque similes rationibus idealibus intellectus divini, non tamen possunt eas adæquare, ut videlicet ad omnia se extendant ad quæ se extendunt rationes ideales. intellectus divini. Unde licet ideales rationes intellectus divini, quæ penitus sunt supra tempus, se habeant indifferenter ad præsens, præteritum, et futurum, non sequitur quod eodem modo se habeat de speciebus intellectus Angelici.

Ad nonum dicendum, quod formæ quæ sunt in rebus, a divina mente procedentes, habent quidem se semper eodem modo quantum ad rationem speciei, non autem quantum ad participationem individuorum ; quia quandoque forma speciei participatur a quibusdam individuis, quandoque vero ab aliis ; et sic etiam species intellectus Angelici secundum seipsas semper eodem modo se habent; sed ex transmutatione individuorum naturalium provenit quod quandoque assimilantur speciebus existentibus in intellectu Angeli, quandoque autem non assimilantur.

Ad decimum dicendum, quod hoc quod dæmones ex revelatione supernorum spirituum aliqua cognoscunt, eorum naturalem facultatem excedit; quod vero subtilitate suæ naturæ cognoscunt, pertinet ad cognitionem naturalem, qua in causis naturalibus effectus possunt præcognoscere. Sed circa actus humanos ex libero arbitrio dependentes, qui ex naturalibus causis præcognosci non possunt, dæmones per experientiam multa cognoscunt.

Ad undecimum dicendum, quod ea quæ futura sunt, præcesserunt quidem in sæculis præteritis secundum aliquam similitudinem, non tamen quantum ad omnia ; sed forte unus effectus futurus assimilatur diversis effectibus præteritis quantum ad diversa. Et tamen cognitio, quæ ex similibus procedit in rebus contingentibus, non habet certitudinem propter transmutabilitatem materiæ ; sed est cognitio conjecturalis.

Ad duodecimum dicendum, quod experientia procedit ex sensu, inquantum sensus est cognoscitivus alicujus præsentis; et secundum hoc in dæmonibus ponitur experientia; non quia sensu aliquid percipiant, sed quia cognoscunt aliquid cum fit præsens, quod ante non cognoverant per modum prædictum.

Ad decimumtertium dicendum, quod hoc quod dæmon non cognoscit id quod est futurum, non provenit ex eo quod intellectus suus sit in potentia; sed ex eo quod singulare futurum nondum participat formam speciei, cujus similitudo actu præexistit in intellectu dæmonis.

Ad decimumquartum dicendum, quod quatuor viis processerunt aliqui ponentes omnia ex necessitate evenire. Quarum una fuit via Stoicorum, qui imponebant necessitatem futuris eventibus ex certa serie causarum ad invicem connexarum, quam fatum dicebant; et ad hoc tendit hæc ratio. Sed Aristoteles solvit eam in VI Metaphys. (com. vii), dicens, quod si duo supponantur, quod scilicet omne quod evenit habet causam, et quod posita causa necesse est effectum poni, sequitur omnia ex necessitate contingere; erit enim quemlibet effectum futurum reducere in aliquam causam præsentem vel præteritam, quam ex quo est vel fuit, necesse est eam esse vel fuisse; puta, quod iste occidetur, si de nocte exibit domum; exibit autem, si volet bibere; quod volet, si sitiet; et hoc erit, si comedet salsa; et forte jam comederat, vel comedit: unde sequitur quod necessarium erit eum occidi. Sed utraque prædictarum suppositionum falsa est. Falsum enim est quod causa posita, etiam si de se sit sufficiens, necesse sit effectum poni; quia potest impediri, puta ignis a combustione lignorum per injectionem aquæ. Similiter etiam non est verum quod omne quod evenit, habeat causam. Quædam enim eveniunt per accidens; quod autem est per accidens non habet causam, quia proprie non est ens, ut Plato dixit. Unde quod iste fodiat sepulcrum, causam habet; et iterum quod in aliquo loco conditus sit thesaurus, causam habet; sed iste concursus qui est per accidens, scilicet hunc volentem sepulcrum fodere in loco ubi est thesaurus reconditus, non habet causam, quia est per accidens.

Ad decimumquintum dicendum, quod quidam voluerunt imponere necessitatem futuris eventibus ex providentia divina, in qua fatum constituebant; et ad hoc videtur hæc ratio tendere. Ideo enim Augustinus dicit (lib. LXXXIII Qq., quæst xxiv) nihil in mundo temere fieri, quia omnia sunt providentiæ divinæ subjecta. Sed hoc non tollit contingentiam futurorum eventuum, neque propter certitudinem divinæ cognitionis, neque propter efficaciam divinæ voluntatis. Et hoc quidem quantum ad scientiam patet ex his quæ supra dicta sunt. Sicut enim se habet divina scientia ad futura contingentia, sic se habet ocu-

lus noster ad contingentia quæ in præsenti sunt, ut dictum est; unde sicut certissime videmus Socratem sedere cum sedet, nec tamen propter hoc sequitur quod sit simpliciter necessarium; ita etiam ex hoc quod Deus videt omnia quæ eveniunt, in seipsis, non tollitur contingentia rerum. Ex parte autem voluntatis considerandum est, quod voluntas divina est universaliter causa entis, et universaliter omnium quæ consequuntur modum necessitatis et contingentiæ. Ipsa autem est supra ordinem necessarii et contingentis, sicut est supra totum esse creatum. Et ideo necessitas et contingentia in rebus distinguuntur non per habitudinem ad voluntatem divinam, quæ est causa communis, sed per comparationem ad causas creatas, quas proportionaliter divina voluntas ad effectus ordinavit; ut scilicet necessariorum effectuum sint causæ intransmutabiles, contingentium autem transmutabiles.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod quidam etiam conati sunt futuris eventibus necessitatem imponere ex virtute cœlestium corporum, in qua fatum constituebant; et secundum hoc procedit hæc ratio. Quæ quidem deficit primo in hoc quod non omnia principia futurorum eventuum sunt subjecta virtuti cœlestium corporum: intellectus enim, et per consequens voluntas quæ in ratione est, non sunt vires alicujus organi corporalis; et ideo non subduntur directe actioni alicujus corporalis virtutis. Deficit etiam quantum ad effectus pure corporales; virtus enim corporis cœlestis est virtus naturalis; natura autem semper tendit ad unum: id autem quod est per accidens, non est vere unum, ut dicitur in V Metaph. (com. VII): unde id quod est per accidens, potest quidem quandoque reduci in aliquam causam intellectualem, quæ potest accipere ut unum id quod est per accidens; non autem in causam naturalem. Manifestum est autem, in effectibus pure corporalibus multa evenire per accidens: puta quod fulgur cadat in loco nemoroso, ubi sunt multæ arbores sitæ, quæ accenduntur, et comburunt totam silvam. Unde non omnes effectus pure corporales reduci possunt sicut in causam in virtutem cœlestis corporis; et propter hoc non omnes corporales effectus cœlestium corporum ex necessitate eveniunt, quia possunt per accidens impediri; sicut dicitur in lib. de Sommo et Vigil. (de divinat. per somnium, cap. II), quod multa in commotionibus aeris non eveniunt quorum signa præcesserunt in cœlestibus corporibus.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod ratio et voluntas excitantur quidem ad agendum ab aliquo exteriori, quod inducit passionem in corpore, aut in viribus sensitivis; sed in potestate rationis et voluntatis remanet ut operetur vel non operetur secundum motum talium passionum.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod ratio illa tangit quartam viam ex qua aliqui necessitatem actibus humanis imponere

voluerunt. Sed ad hoc repellendum, considerandum est, quod movetur voluntas a bono, sicut intellectus a vero. Intellectus autem ex necessitate assentit primis principiis, quæ sunt secundum se nota, et omnibus illis quæ ex his considerat ex necessitate concludi; quia sine his principia vera esse non possunt; et similiter voluntas ex necessitate appetit ultimum finem, qui est propter se appetendus (omnes enim ex necessitate volunt esse beati); similiter ea quæ considerat ut sine quibus beatitudo esse non possit. Alia vero eligibilia quæ possunt considerari vel sicut ad beatitudinem pertinentia secundum aliquam rationem boni, vel sicut impeditiva, ita tamen ut sine his beatitudo possit haberi, voluntas non ex necessitate affectat; sicut nec intellectus opinabilibus assentit de necessitate, in quibus considerat quod eis remotis nihilominus stare possunt principia per se nota.

ARTICULUS VIII. — *Utrum dæmones cognoscant cogitationes cordium.*

Octavo quæritur, utrum dæmones cognoscant cogitationes cordium nostrorum. Et videtur quod sic. Dicit enim Gregorius in XVIII Moral. (cap. XXXI): *Corda nostra, quamdiu in hac vita sumus, ab altero in alterum videri non possunt: quia non intra vitrea, sed intra lutea vascula concluduntnr.* Sed grossities luteorum vasculorum non potest impedire intellectualem visum, qualis est dæmonum. Ergo dæmones cordium nostrorum cogitationes cognoscunt.

2. Præterea, sicut se habet visus corporalis ad formam corporalem, ita se habet visus spiritualis ad formam spiritualem. Sed visus sensibilis corporalis potest videre formam corporalem in re sensibili existentem. Ergo visus spiritualis dæmonis potest videre formam spiritualem in nostra anima existentem. Sed secundum illam formantur cogitationes cordis. Ergo dæmon potest cognoscere cordis humani cogitationes.

3. Sed dicebatur, quod illas cogitationes dæmon cognoscere potest in quibus phantasmatibus utimur, non autem illas quæ in pura speculatione consistunt. — Sed contra est quod Philosophus dicit in III de Anima (com. XXX), quod nequaquam sine phantasmate intelligit anima: cujus signum est, quod corrupto organo phantasiæ, omnis intellectualis operatio impeditur. Si ergo illas cogitationes nostras cognoscunt dæmones in quibus phantasmatibus utimur, consequens est ut omnes nostras cogitationes cognoscant.

4. Sed dicendum, quod verbum Philosophi intelligitur de his quæ naturaliter cognoscimus, non autem de his quæ divinitus revelantur. Sed contra est quod Dionysius dicit (IV cap. cœlestis Hierarchiæ), quod *impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circum-*

velatum. Sacra autem velamina dicit similitudines sensibiles. Ergo etiam in his quæ nobis divinitus revelantur, indigemus phantasticis similitudinibus sensibilium rerum ; et sic omnes cogitationes nostras dæmon potest videre.

5. Præterea, intellectus noster magis cognoscit ea quæ sunt minus intelligibilia secundum naturam, propter hoc quod recipit cognitionem a sensu ; quod in dæmonibus locum non habet ; et sic magis cognoscunt ea quæ sunt secundum se magis cognoscibilia. Sed species in intellectu existentes sunt intelligibiles actu, et per consequens magis secundum se cognoscibiles, quam formæ in rebus materialibus existentes, quæ sunt intelligibiles in potentia. Cum ergo dæmon suo intellectu cognoscat formas in rebus materialibus existentes, multo fortius cognoscere potest species intelligibiles intellectus nostri, secundum quas formantur cogitationes. Ergo potest videre cogitationes nostras.

6. Præterea, propter quod unumquodque, illud magis. Sed ipse intellectus noster est intelligibilis per speciem intelligibilem in eo existentem, ut patet per Philosophum in III de Anima (com. XXXIX). Ergo, cum dæmon cognoscat ipsam substantiam intellectus nostri, multo magis cognoscit species intelligibiles ipsius.

7. Præterea, dæmon melius cognoscit animas nostras quam nos cognoscamus. Cogitationes autem in anima sunt. Ergo etiam cogitationes nostras melius novit quam nos.

8. Præterea, dæmon in causis cognoscit effectus, ut supra dictum est. Sed ipse cognoscit animam nostram, et potentias et habitus ejus, quæ sunt causæ cogitationum. Ergo cognoscit cogitationes nostras.

9. Præterea, nullus potest vere enuntiare quod ignorat. Sed, sicut Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram (cap. VII), *certissimis indiciis constat enuntiatas a dæmonibus hominum cogitationes*. Ergo dæmones cognoscunt cogitationes.

10. Præterea, omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed per peccata cogitationum homines assimilantur dæmonibus. Ergo dæmones cogitationes tales cognoscere possunt.

11. Præterea, verbum cordis interius magis est simile dæmoni, qui est spiritualis substantia, quam verbum exterius, quod est corporale. Sed dæmon cognoscit verbum exterius hominis quod ore profertur. Ergo multo magis cognoscit verbum interius, quod pertinet ad cogitationem, ut patet per Augustinum, XIV de Trin. (cap. VII).

12. Præterea, actus est magis cognoscibilis quam habitus. Sed dæmon cognoscit id quod est in habituali memoria hominis : quod patet per hoc quod Augustinus dicit, XVIII de Civi-

tate Dei (cap. XVIII), quod quidam philosophus in somnis apparens cuidam dormienti, dissolvit ei quæstionem de qua dubitabat; quod videtur per dæmones procuratum. Ergo videtur quod dæmon multo magis cognoscere potest actuales hominum cogitationes.

13. Præterea, quanto virtus cognoscitiva est magis elevata, tanto potest in aliquod majus. Sed virtus cognoscitiva dæmonis est magis elevata quam virtus cognoscitiva hominis. Cum ergo homo cogitationes cognoscere possit alterius hominis per aliqua corporalia signa, secundum illud Eccli., XIX, 26 : *Ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei cognoscitur sensatus ;* consequens videtur quod dæmones ulterius cogitationes hominum in seipsis videant.

14. Præterea, si non viderent eas in seipsis, sed solum per signa corporalia, nullo modo possent eas cognoscere : quia idem signum corporale ad multa se habet; sicut rubor faciei potest provenire ex exteriori passione iræ, et etiam verecundiæ. Sed certum est dæmones aliqualiter cogitationes hominum scire, ut patet per Augustinum, XII super Genes. ad litter. (cap. XVII) et in lib. de divinatione dæmonum (cap. V) et in lib. Retractat. Ergo cognoscunt cogitationes per seipsas.

15. Præterea, signa corporalia sunt quædam sensibilia. Sed secundum Dionysium (VII cap. de divinis Nominibus), dæmones non cognoscunt infallibilem veritatem ex sensibus. Ergo dæmones non cognoscunt cogitationes ex corporalibus signis, sed per seipsas.

16. Sed dicebatur, quod dæmon non potest cognoscere cogitationes intrinsecas per seipsas, quia in potestate voluntatis est eas occultare. — Sed contra, non occultat eas totaliter removendo, quia sic nihil cogitaret; nec iterum faciendo eas distare, quia distantia corporalis non impedit cognitionem Angeli; nec etiam aliquid interponendo, quod nihil est in anima quod lateat dæmonem. Ergo nullo modo voluntas potest suas cogitationes dæmoni occultare.

17. Præterea, sicut Augustinus dicit, II super Genes. ad litter. (cap. VIII), Angeli per species quas in sui creatione receperunt, omnia quæ sunt infra eos, cognoscunt. Sed cogitationes nostræ sunt infra eos, quia ordine naturæ anima est inferior Angelo. Ergo dæmones, per species illas innatas possunt cognoscere cogitationes hominum.

Sed contra est quod dicitur Hierem., XVII, 9 : *Pravum est cor hominis et inscrutabile : quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans corda et probans renes.* Ergo solius Dei est cogitationes hominum cognoscere : non ergo dæmones eas cognoscunt.

Præterea, I ad Corinth., II, 11, dicit Apostolus : *Quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis qui in ipso est.*

Cogitationes autem maxime sunt intimæ homini. Ergo dæmones non possunt hominis cogitationes cognoscere, sed ipse solus.

Præterea, in lib. de eccles. dogmatibus (cap. LXI in princ.) dicitur : *Internas animæ cogitationes diabolum non videre certi sumus.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram (cap. XVII) et in lib. de divinatione dæmonum (cap. V), compertum est certis indiciis quod dæmones cogitationes hominum aliqualiter cognoscunt. Quas quidem contingit dupliciter cognoscere. Uno modo secundum quod videntur in seipsis, sicut aliquis homo proprias cogitationes cognoscit; alio modo per aliqua corporalia signa : quod maxime manifestum est, cum ex interioribus cogitationibus homo ducitur in aliquam passionem : quæ si fuerit vehemens, etiam in exteriori apparentia habet aliquod indicium, per quod potest etiam a grossioribus deprehendi; sicut timentes pallescunt, verecundati autem erubescunt, ut Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. IX, circa princ.). Sed etiam si sit levior passio, deprehendi potest a subtilibus medicis per cordis immutationem, quæ ex pulsu percipitur. Hujusmodi autem exteriora et interiora signa corporalia, multo magis dæmon cognoscere potest quam quicumque homo; et ideo certum est quod dæmones aliquas cogitationes hominum cognoscere possunt, secundum modum prædictum : unde Augustinus dicit in lib. de divinatione dæmonum, quod *aliquando dæmones hominum dispositiones non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quædam ex animo exprimuntur in corpore, tota facilitate perdiscunt.* Utrum autem per hunc modum possint eas videre in seipsis, Augustinus sub dubio dereliquit in lib. Retractat. (II, cap. X), dicens : *Pervenire ista ad notitiam dæmonum, per nonnulla experimenta compertum est; sed utrum signa quædam dentur ex corpore cogitantium, illis sensibilia, nos autem latentia, an alia vi spirituali eas cognoscant; aut difficillime potest ab hominibus, aut omnino non potest inveniri.*

Ad hujus ergo difficultatis inquisitionem considerare oportet, quod in cogitatione duo sunt attendenda; ipsa scilicet species; et usus speciei, qui est intelligere, vel cogitare. Nam sicut in solo Deo non differt forma et ipsum esse, ita in solo Deo non differt species intellecta et ipsum intelligere, quod est esse intelligentem. Circa species autem intelligibiles considerandum est, quod unusquisque intellectus aliter se habet ad species intelligibiles superioris intellectus, et aliter ad species intelligibiles intellectus inferioris. Nam species intelligibiles superioris intellectus sunt universaliores; et ideo non possunt comprehendi per species intelligibiles inferioris intel-

lectus; et ideo inferior intellectus non potest eas perfecte cognoscere, potest autem perfecte cognoscere ea quæ sunt in inferiori intellectu tamquam magis particulares, et secundum suas universaliores species potest de eis judicare. Et secundum hoc, cum intellectus angelicus sit superior ordine naturæ nostro intellectu, possunt Angeli boni vel mali species in anima nostra existentes cognoscere. Sed quantum ad usum, considerandum est, quod usus specierum intelligibilium, qui est actualis cogitatio, dependet ex voluntate; utimur enim speciebus habitualiter in nobis existentibus cum volumus; unde et in III de Anima (com. XVIII) Commentator dicit, quod habitus est quo quis utitur cum voluerit. Motus autem voluntatis humanæ dependet ex summo ordine rerum, qui est summum bonum, quod etiam secundum Platonem et Aristotelem ponitur altissima causa; voluntas enim non est alicujus boni particularis, ut proprii objecti, sed boni universalis, cujus radix est summum bonum. Id autem quod cadit sub ordine superioris causæ, non potest cognoscere inferior causa; sed solum superior causa movens, et ille qui movetur. Sicut si aliquis civis est sub præposito tamquam sub inferiori causa, et sub rege tamquam sub suprema; non poterit præpositus cognoscere circa civem, si quid immediate rex circa ipsum ordinaverit; sed hoc sciet solum rex, et civis qui movetur secundum ordinem regis. Unde cum voluntas interius non possit ab alio nisi a Deo moveri, cujus ordini immediate subest motus voluntatis, et per consequens voluntariæ cogitationis; non potest cognosci neque a dæmonibus, neque a quocumque alio, nisi ab ipso Deo, et ab homine volente et cogitante.

Ad primum ergo dicendum, quod homo impeditur a cognitione cogitationum non solum ex ipsa natura cogitationum, sicut dæmones, sed etiam ex ipsa grossitie luteorum corporum, quæ sensus corporeus, ex quo dependet nostra cogitatio, penetrare non potest; et secundum hoc loquitur Gregorius.

Ad secundum dicendum, quod sicut visus corporalis non potest omnem formam corporalem cognoscere, sed solum sibi proportionatam (non enim noctua potest videre lumen solis); ita etiam visus spiritualis non potest videre omnem speciem spiritualem, sed sibi proportionatam. Potest autem visus spiritualis Angeli boni vel mali videre formas spirituales intellectus nostri; non tamen propter hoc vident qualiter eis utamur cogitando.

Ad tertium dicendum, quod in usu cognoscendi quamdiu in hac vita sumus, semper est nobis phantasma necessarium, quantumcumque sit spiritualis cognitio; quia etiam Deus cognoscitur a nobis per phantasma sui effectus, inquantum cognoscimus Deum per negationem, vel per causalitatem, vel per excellentiam, ut Dionysius dicit in lib. de divinis Nominibus. Non

tamen oportet quod omnis cognitio in nobis causetur ex phantasmatibus; quædam enim cognitio in nobis causatur ex revelatione.

Et per hoc etiam patet responsio ad quartum, quod procedit de usu cogitationis.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa concludit quod dæmon cognoscat formam intelligibilem nostri intellectus; non tamen ex hoc sequitur quod cognoscat cogitationem, ratione jam dicta.

Et similiter dicendum ad sextum. Quamvis etiam ad hoc dici possit quod intellectus nobis ipsis est intelligibilis per speciem intelligibilem, inquantum scilicet per objectum, cujus similitudo est forma intelligibilis, cognoscimus actum, et per actum potentiam. Non autem oportet ita esse quantum ad intellectum Angeli boni vel mali.

Ad septimum dicendum, quod duplex est cognitio animæ. Una quidem qua cognoscitur de anima quid est, discernendo ipsam ab omnibus aliis; et quantum ad hoc melius cognoscit animam dæmon, qui intuetur eam in seipsa, quam homo, qui investigat naturam ipsius per actus ipsius. Alia autem cognitio est animæ, qua cognoscitur de ea quod est; et hoc modo homo cognoscit animam percipiendo ipsam esse ex actibus suis quos experitur; et ad hunc modum cognoscendi pertinet illa cognitio qua cognoscimus nos aliquid cogitare. Quæ autem sit natura cogitationis humanæ, melius cognoscit dæmon quam homo.

Ad octavum dicendum, quod quamvis dæmon cognoscat aliquas causas cogitationum, non tamen cognoscit omnes: quia non cognoscit motum voluntatis, ut dictum est, in corp. art.

Ad nonum dicendum, quod dæmones enuntiant cogitationes hominum, inquantum eas cognoscunt per aliqua corporalia indicia, ut dictum est (loc. cit.)

Ad decimum dicendum, quod cognitio fit per assimilationem, non quidem naturæ, sed intentionis. Non enim lapis est in anima, ut per eum lapidem exteriorem cognoscamus, ut Empedocles posuit (I de Anima apud Aristot., text. XXV), sed species lapidis.

Et similiter etiam dicendum ad undecimum.

Ad duodecimum dicendum, quod habitus animæ est quædam qualitas informans ipsam; et ideo magis potest dæmon cognoscere habitum animæ quam cogitationes ipsius, quæ subjacent voluntati. Nec tamen ex illo facto potest haberi quod dæmon sciat aliqua esse in memoria hominis. Potuit enim esse quod dæmon satisfecit dubitanti secundum illa quæ ipse sciebat, non ex eo quod sciret philosophum illa cognoscere; vel poterat hoc scire per aliqua exteriora signa; vel potuit hoc fieri per aliquem Angelum bonum.

Ad decimumtertium dicendum, quod dæmon melius cognoscit cogitationes quam anima alterius hominis, non quia videat eas in se, sed quia videt eas per exteriora signa magis occulta.

Ad decimumquartum dicendum, quod idem signum corporale in generali potest respondere multis effectibus ; sed tamen in speciali sunt aliquæ differentiæ, quas dæmon melius potest percipere quam homo.

Ad decimumquintum dicendum, quod per virtutem intelligibilem, qua Angelus naturaliter cognoscit, non accipit ex sensibus; potest tamen aliquid supernaturale cognoscere ex aliquo sensibili effectu, sicut hominem esse Deum ex mortui suscitatione ; non quia ex sensibilibus species intelligibiles accipiat ; sed quia percipiendo effectus sensibiles, per species innatas quas habet, conjicit aliqua excedentia cognitionem suæ naturæ.

Ad decimumsextum dicendum, quod nullo illorum modorum voluntas occultat cogitationes hominis; sed dicitur eas occultare, quia ex hoc ipso occultæ sunt quod ex voluntate procedunt.

Ad decimumseptimum dicendum, quod Augustinus intendit loqui de naturis inferioribus, quas naturaliter Angeli cognocunt per formas innatas, non autem de cogitationibus voluntariis.

ARTICULUS IX. — *Utrum dæmones possint transmutare corpora transmutatione formali.*

Nono quæritur, utrum dæmones possint transmutare corpora transmutatione formali. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus in libro LXXXIII Quæst. (lib. IV de Trin., cap. v ante medium habetur quid simile) : *Omnia quœ visibiliter fiunt, etiam per inferiores potestates aeris hujus non absurde fieri posse creduntur.* Sed formales transmutationes inferiorum corporum fiunt visibiliter, quandoque quidem naturaliter, quandoque autem miraculose. Ergo fieri possunt per dæmones, qui dicuntur inferiores potestates aeris hujus.

2. Sed dicendum, quod hujusmodi transmutationes dæmones faciunt non propria virtute, sed per virtutem aliquorum naturaliter activorum. — Sed contra, si solum per virtutem naturalium activorum dæmones naturalia corpora transmutare possent, non possent alias transmutationes facere quam quæ per virtutem naturalium agentium fieri possent. Virtute autem naturalium agentium non potest transmutari corpus hominis in corpus bestiale, quod tamen dæmones faciunt; narrat enim Augustinus XVIII de Civitat. Dei (cap. xviii a med.), quod Cyrces magica arte socios Ulyssis mutavit in bestias, et Arcades quando transnatabant quoddam stagnum, convertebantur in lupos ; et quod stabulariæ mulieres homines in jumenta con-

vertebant. Non ergo sola virtute naturalium activorum dæmones corpora formaliter transmutare possunt.

3. Præterea, super illud Psalm. XLIX, *Immissiones per angelos malos*, dicit Glossa (ordin. ex Augustin.), quod Deus punit per malos angelos. Sed quandoque aliquæ punitiones sunt factæ per transformationem corporum humanorum, sicut uxor Lot, Genes., XIX, legitur conversa in statuam salis, et socii Diomedis dicuntur conversi fuisse in volucres, sicut Augustinus narrat (XVIII de Civit. Dei, cap. v). Ergo videtur quod dæmones possint corpora formaliter transmutare.

4. Præterea, quanto aliquid magis est actu, tanto efficacius est in agendo : quia unumquodque agit secundum quod est actu; et propter hoc, quia ignis est maxime formalis, habet maximam virtutem inter alia corpora inferiora in agendo. Sed cum dæmon sit substantia spiritualis, formalior est quolibet corpore, et magis in actu existens. Ergo habet virtutem magis efficacem ad agendum quam aliqua corpora. Si ergo virtute quorumdam corporum corpora possunt formaliter transmutari, multo magis hoc virtute dæmonum fieri potest.

5. Præterea, illud quod habet aliquam formam, deficit quandoque a perficiendo actionem illius formæ, quia non complete recipit illam formam. Si ergo aliqua forma esset separata, haberet omnem actionem formæ. Sed cum dæmones ponantur substantiæ quædam spirituales et immateriales, consequens est quod sint quædam formæ separatæ. Ergo habent virtutem agendi omnem actionem formæ; et ita (ut videtur) possunt corpora formaliter transmutare.

6. Præterea, Dionysius dicit (XV cap. cœl. Hier.), quod *ignei fluvii significant thearthicos,* idest divinos, *proventus copiosam ipsis et indeficientem affluentiam largientes, et vivificæ nutritivos generabilitatis.* Sed generatio est transmutatio secundum formam. Ergo boni Angeli possunt corpora formaliter transmutare ; pari ergo ratione et dæmones, qui sunt ejusdem naturæ.

7. Præterea, corpora cœlestia moventur a Deo per ministerium Angelorum. Agunt autem Angeli per intellectum et voluntatem ; voluntas autem ad diversa se habet. Ergo Angeli possunt diversimode corpora cœlestia movere. Variato autem motu cœlestium corporum, variantur transmutationes formales inferiorum corporum, quæ ex cœlestium corporum motu dependent. Ergo videtur quod Angeli possunt formaliter transmutare inferiora corpora, prout volunt ; pari ergo ratione dæmones, qui sunt ejusdem naturæ.

8. Præterea, in lib. de Causis (prop. XVI) dicitur, quod virtus intelligentiæ est infinita inferius, quamvis sit finita superius. Sed omnia corpora sunt infra intelligentiam. Ergo et infinitate suæ virtutis potest ea qualitercumque voluerit immutare. Sed

intelligentiæ dicuntur Angeli sive boni sive mali. Possunt ergo dæmones corpora formaliter transmutare.

9. Præterea, Augustinus dicit in III de Trinit. (cap. III et IV), quod dæmonibus subsunt ignis et aer, et alia hujusmodi corpora, quantum eis a Deo permittitur. Sed ignis et aer et hujusmodi corpora sunt susceptiva formalis transmutationis. Ergo dæmones possunt hujusmodi corpora formaliter transmutare.

10. Præterea, quicumque inducit formam formaliter transmutat. Sed dæmones possunt inducere formas non solum accidentales, verum etiam substantiales; nam magi Pharaonis virtute dæmonum ranas fecerunt. Ergo videtur quod dæmones possint corpora formaliter transmutare.

11. Præterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII Quæst. (quæst. LXXIX, vers. fin.), quod magi faciunt miracula per privatos contractus cum dæmonibus. Sed in miraculis corpora transmutantur. Ergo videtur quod dæmones possint corpora transmutare.

12. Præterea, Gregorius dicit in quadam homil. (XXXIV in Evang., ante med.), quod ad Angelos qui sunt de ordine Virtutum, pertinet miracula facere, in quibus, ut dictum est, corpora transmutantur. Sed dæmones sunt ejusdem naturæ cum Angelis. Ergo videtur etiam quod dæmones possint corpora transmutare.

13. Præterea, dæmon est majoris virtutis quam anima hominis. Sed ex virtute apprehensionis animæ transmutatur formaliter materia corporalis, sicut patet in fascinatione, secundum Avicennam. Ergo multo magis dæmon potest immutare formaliter materiam corporalem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, XVIII de Civit. Dei (cap. XVIII, parum ante med.) : *Non solum animum, sed nec corpus quidem nulla ratione crediderim dæmonum arte vel potestate in bestialia lineamenta posse converti.* Sed corpus hominis non est minus passivum quam alia corpora. Ergo videtur quod etiam alia corpora dæmonum arte vel potestate transmutari non possunt.

Præterea, Philosophus probat in VII Metaph. (text XXVIII), quod generatio formarum in materia non est a formis immaterialibus, sed a formis quæ sunt in materia; ubi Commentator dicit (in VII Metaphys., text XXXI; et lib. XI, comm. XVIII), quod substantiæ immateriales non possunt transmutare materiam ad formam. Sed dæmones sunt substantiæ immateriales. Ergo videtur quod non possint formaliter corpora materialia transmutare.

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit ad Rom., XIII, 1, *quæ a Deo sunt, ordinata sunt;* unde bonum universi est bonum ordinis, ut Augustinus dicit in Enchirid. (cap. XI); et Philosophus in XII Metaph., (com. LXII, et seq.). Huic autem

ordini omnes creaturæ subjiciuntur, cum sint a Deo productæ. Ipse autem Deus, qui est hujus ordinis causa, huic ordini præsidet, non autem ei subjicitur. Et quia unumquodque per suam formam operationem propriam habet; hic rerum ordo non solum attenditur secundum formarum excellentiam, sed consequenter secundum operationes et motus; ut scilicet id cujus subtilior est forma, sit etiam altior operatio; et inde est quod secundum Dionysium, in lib. II cœlest. Hierar. (cap. x), infima a supremis moventur per media. Quod etiam Augustinus dicit in III de Trin. (cap. III et IV); et hoc convenit proportioni quæ est necessaria inter agens et patiens. Cum enim suprema in entibus habeant virtutes maxime universales, passiva infima non sunt proportionata ad recipiendum effectum universalem immediate; sed per medias virtutes magis particulares et contractas; sicut apparet etiam in ipso ordine corporalium rerum. Nam corpora cœlestia sunt principia generationis hominum, et aliorum animalium perfectorum, mediante virtute particulari, quæ est in seminibus; quamvis quædam animalia ex putrefactione generentur per solam virtutem cœlestium corporum absque semine; quod accidit ratione imperfectionis eorum. Videmus enim sensibiliter quod aliquis debilis effectus producitur ab agente remoto; sed fortis effectus requirit agens propinquum: potest enim aliquid calefieri ab igne, etiam si sit remotum ab igne; sed inflammari non potest, nisi igni conjungatur; unde qui vult rem remotam ab igne et camino accenso inflammare, facit hoc mediante candela. Et similiter generatio perfectorum animalium causatur a cœlestibus corporibus, mediantibus propriis activis; generatio autem animalium imperfectorum immediate. Substantiæ autem spirituales sunt superiores ordine naturæ etiam ipsis cœlestibus corporibus; unde propria virtute non possunt formaliter transmutare inferiora corpora, nisi adhibendo aliqua corporalia activa proportionata effectibus quos intendunt; sicut homo potest calefacere per ignem.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia quæ visibiliter fiunt in hoc mundo, possunt fieri per dæmones, non sola propria virtute, sed mediantibus activis naturalibus, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod dæmon utitur activo naturali ad aliquem effectum producendum sicut instrumento: instrumentum autem agit non solum virtute propria, sed etiam in virtute principalis agentis; et ideo per instrumentum potest aliquid fieri ultra virtutem instrumenti absolute consideratam; sicut lectus fit per serram virtute artis. Et similiter dæmones per activa naturalia, quæ adhibent ad effectus, possunt quædam facere ultra virtutem naturalium agentium; non tamen hoc quod humani corporis lineamenta in bestialia convertantur secundum rei veritatem, quia hoc est præter ordinem a Deo naturæ inditum; sed omnes prædictæ conversiones factæ sunt secundum

phantasticam apparitionem magis quam secundum veritatem, ut Augustinus ibidem manifestat.

Ad tertium dicendum, quod Deus non semper punit per malos angelos, sed quandoque etiam per bonos ; sicut patet de Angelo qui percussit castra Assyriorum, ut habetur Isaiæ, xxxvii. Si tamen illa conversio uxoris Lot in statuam salis facta est mediantibus dæmonibus, manifestum est quod in illa operatione dæmon fuit instrumentum divinæ virtutis; unde talem effectum produxit non propria virtute, sed virtute divina, quæ non subjicitur ordini rerum, sed potest immediate quoscumque effectus producere, supremos vel infimos, prout voluerit. De sociis autem Diomedis dicit Augustinus (XVIII de Civit. Dei, cap. xvi), quod non sunt conversi in aves ; sed eis submersis, dæmones aves procreaverunt; per quas longo tempore homines ludificarent, quibusdam earum aliis succedentibus. Ex quo ostenditur quod non fuit solum secundum phantasticam apparitionem.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipso quod substantia spiritualis est magis in actu quam corpus, consequens est quod habeat virtutem altiorem, et magis universalem ; unde infimos effectus non potest producere nisi mediantibus inferioribus causis.

Ad quintum dicendum, quod forma separata quæ est purus actus, scilicet Deus, non determinatur ad aliquam speciem vel genus aliquod; sed incircumscripte habet totam virtutem essendi utpote ipsum suum esse existens, sicut patet per Dionysium (v cap. de divinis Nominibus); et ideo ejus virtuti subjicitur omnis actio : sed aliæ formæ separatæ habent determinatam naturam speciei; unde non potest quælibet quodlibet operari, sed unaquæque id quod competit suæ naturæ, absque aliquo impedimento materialis defectus; sicut si calor esset forma separata, non haberet impedimentum in calefaciendo ex defectu materiæ non perfecte participantis calorem, sicut ea quæ sunt debiliter calida; non tamen posset facere actionem albedinis, aut alterius formæ.

Ad sextum dicendum, quod vivifica generabilitas, de qua Dionysius loquitur, potest referri etiam ad intelligibilem generationem, ut ipse dicit, ii cap. de divinis Nominibus. Aliorum patres dicuntur, quos scilicet purgant, illuminant, et perficiunt. Si tamen referatur ad corporalem generationem, intelligendum est quod datur eis virtus ad generationem causandam mediantibus corporalibus agentibus.

Ad septimum dicendum, quod ratio illa in tribus deficit. Primo quidem, quia etsi Angeli cœlos moveant, non tamen dæmones, de quibus nunc agitur. Secundo, quia etsi per intellectum et voluntatem moveant, non tamen sequitur quod possint aliter movere, sed secundum modum proportionatum naturæ ipsorum : Angelus enim non est sua voluntas, sicut Deus ; sed

habet voluntatem in natura determinata ; et secundum modum ejus voluntas effectum sortitur. Deus autem, qui est ipsa voluntas, indifferenter potest facere omne illud quod potest cadere sub voluntate. Tertio, dato quod Angeli aliter moverent cœlos, et ex hoc sequeretur aliqua transformatio in inferioribus, hoc non fieret immediate ab eis, sed mediantibus corporibus cœlestibus.

Ad octavum dicendum, quod virtus intelligentiæ dicitur esse infinita respectu inferiorum, inquantum non potest ab inferioribus comprehendi, sed superexcedit ea, non autem ita quod indifferenter omnem effectum in eis producere possit.

Ad nonum dicendum, quod ignis et aer et hujusmodi corpora serviunt Angelis secundum ordinem divinitus institutum.

Ad decimum dicendum, quod magi Pharaonis fecerunt ranas, adhibendo quædam activa naturalia, quæ Augustinus in III de Trin. (cap. vii et viii) nominat semina ex occultis elementorum finibus accepta.

Ad undecimum dicendum, quod signa sive miracula quæ magi faciunt per privatos contractus dæmonum, non sunt supra ordinem universalium causarum, sicut illa quæ virtute divina fiunt ; sed fiunt virtute activorum naturalium supra hominum comprehensionem et facultatem, propter tria. Primo quidem, quia dæmones magis cognoscunt naturalium activorum virtutem quam homines ; secundo, quia celerius possunt ea congregare ; tertio, quia activa naturalia, quæ assumunt ut instrumenta, se possunt extendere ad majores effectus ex virtute vel arte dæmonum, quam ex virtute vel arte hominum ; et sic hominibus miracula videntur quæ per dæmones fiunt ; sicut etiam hominibus inexpertis videntur miracula quæ per aliquos artifices fiunt.

Ad duodecimum dicendum, quod ordo Virtutum facit miracula instrumentaliter agendo ex virtute divina.

Ad decimumtertium dicendum, quod in fascinatione dæmonum non transmutatur materia corporalis ex sola vi apprehensionis, ut Avicenna posuit, sed ex eo quod propter vehementem affectionem invidiæ vel iræ seu odii, ut plerumque accidit in vetulabus, inficiuntur spiritus ; et hæc infectio pertingit usque ad oculos, ex quibus inficitur aer circumstans, ex quo corpus alicujus infantis propter teneritudinem recipit aliquam infectionem, per modum quo speculum novum inficitur ad aspectum mulieris menstruatæ, ut dicitur in lib. de Som. et Vigil. (cap. xi ante med.).

ARTICULUS X. — *Utrum dæmones possint corpora movere localiter.*

Decimo quæritur, utrum dæmones possint corpora movere localiter. Et videtur quod non. Motus enim localis perfectior

est inter omnes alios, ut Philosophus dicit in VIII Physic. (cap. LV et LVI). Sed dæmones non possunt transmutare corpora formaliter. Ergo multo minus possunt ea movere localiter.

2. Præterea, anima est spiritualis substantia, sicut et dæmon. Sed anima non potest movere localiter corpus, nisi a se vivificatum; unde si aliquod membrum mortificetur, redditur immobile. Sed dæmones non vivificant aliquod corpus. Ergo non possunt aliquod corpus movere localiter.

3. Præterea, omnis actio est per contactum, ut dicitur in I de Generat. Non videtur autem quod possit esse aliquis contactus dæmonis ad corpora, quia nihil habet cum eis commune. Cum ergo movere localiter sit quoddam agere, videtur quod dæmones non possint corpora localiter movere.

4. Præterea, si dæmones possent aliqua corpora movere localiter, maxime possent movere localiter corpora cœlestia, quæ propinquiora sunt eis in ordine naturæ. Sed corpora cœlestia movere non possunt: quia cum movens et motum sint simul, ut dicitur in VII Physicor. (a comm. X ad XIII), sequeretur quod dæmones sint in cœlo; quod neque secundum nos est verum, neque secundum Platonicos. Ergo multo minus possunt movere alia corpora.

5. Præterea, inferiora moventur a superioribus per media, ut dictum est, art. præced. in corp. Sed inter substantias spirituales et inferiora corpora, media sunt corpora cœlestia, quorum motus sunt principia omnium inferiorum motuum. Ergo dæmones non possunt movere localiter inferiora corpora, cum non possint movere cœlestia corpora.

6. Præterea, motus localis est causa aliorum motuum, ut patet in VIII Physic. (com. LV, LVI, LVII et LXXVII). Si ergo dæmones possent corpora movere localiter; possent etiam per consequens ea movere formaliter: quod patet esse falsum ex prædictis.

7. Præterea, motus naturaliter sequitur formam inclinantem ad determinatum locum, sicut patet in motibus gravium et levium. Sed dæmones non possunt imprimere formas materiæ corporali, ut supra, art. præced., habitum est. Ergo si moveant corpora localiter, motus ille erit violentus.

8. Præterea, idem est motus totius et partis, sicut totius terræ et unius glebæ, ut dicitur in III Physic. (com. XLVIII). Si ergo dæmones possunt movere glebam unius terræ, pari ratione possunt movere totam terram; quod non possunt, quia hoc esset mutare ordinem universi. Ergo dæmones non possunt aliquod corpus localiter movere.

Sed contra est, quia, sicut Augustinus dicit in III de Trin. (com. VIII), dæmones colligunt semina, quæ adhibent ad certos effectus. Hoc autem sine motu locali fieri non posset. Ergo dæmones possunt corpora movere localiter.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra, art. præced., dictum est, in actionibus virtutum activarum considerandus est ordo rerum; qui non solum attenditur secundum naturas ipsarum, sed etiam secundum earum motus : habent enim et ipsi motus quemdam ordinem ad invicem; et hoc dupliciter. Uno modo secundum propriam rationem; et secundum hoc motus localis ad alios motus duplicem habet comparationem. Uno modo, quia est primus motuum; alio modo, quia per motum localem minima variatio fit circa mobile; nam cum per alios motus varietur aliquid quod est intrinsecum rei, puta qualitas, aut quantitas, aut etiam forma substantialis; per motum localem variatur corpus solum secundum aliquid extrinsecum, scilicet secundum locum. Et quantum ad utrumque secundum prædicta competit quod corpora moveantur a substantiis spiritualibus motu locali immediatius quam aliis motibus. Primo quidem, quia posteriora perficiuntur mediantibus prioribus; unde et alii motus a substantia spirituali causantur mediante motu locali. Alio modo quia, sicut supra dictum est, effectus debiles possunt fieri immediate a remotiore agente; unde minima variatio corporalis, quæ fit per motum localem, potest fieri immediate per substantiam spiritualem, quasi per agens remotum; non autem alia major variatio, qualis est aliorum motuum.

Alio modo consideratur ordo motuum secundum ordinem mobilium; sicut motus cœli est prior motu corporis elementaris; et secundum hoc competit superioribus substantiis spiritualibus movere superius corpus; ita quod motor orbis Saturni non posset movere cœlum stellarum; nec motor ejus posset eum movere, si haberet plures stellas, ut dicitur in II de cœlo. Sicut ergo superiores substantiæ spirituales movent superiora cœlestia corpora, ita etiam inferiores movere possunt localiter inferiora corpora, quales sunt dæmones; sive hoc habeant ex conditione naturæ; sive secundum illos qui dicunt, quod dæmones non fuerunt ex illis superioribus Angelis, sed ex illis qui præficiuntur a Deo huic terrestri ordini secundum proportionem suæ naturæ; sive etiam hoc eis conveniat ex pœna peccati, propter quam sunt detrusi a cœlestibus sedibus in hunc aerem, secundum Gregorius (homil., XXXIV in Evang.) qui ponit aliquos de supremis Angelis per peccatum cecidisse.

Ad primum ergo dicendum, quod motus localis est perfectior propter perfectionem mobilis, in quo, secundum ipsum, fit minima variatio.

Ad secundum dicendum, quod anima humana infimum gradum tenet in ordine substantiarum spiritualium; unde non habet virtutem movendi corpus, etiam localiter, nisi proportionatum sibi per hoc quod est vivificatum ab ea.

Ad tertium dicendum, quod dæmonis ad corpus non est

contactus corporalis, sed virtualis; qui quidem requirit convenientiam proportionis moventis ad mobile.

Ad quartum dicendum, quod corpora cœlestia excedunt proportionem virtutis dæmonum vel propter conditionem naturæ, vel propter damnationem culpæ, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod motus naturales inferiorum corporum dependent ex motibus cœlestium corporum, et causantur ab eis; possunt tamen aliqui motus fieri in inferioribus corporibus ex aliquibus aliis causis, puta ab ipso homine per voluntatem; et eadem ratione a dæmone vel Angelo; quamvis dispositio corporum secundum quam sunt susceptiva talis motus, aliqualiter a corpore cœlesti dependeat.

Ad sextum dicendum, quod alii motus omnes naturaliter provenientes, causantur ex motibus localibus cœlestium corporum, non autem ex quibuscumque aliis localibus motibus. Nec tamen si per motus locales aliquorum corporum dæmones secundum alios motus transmutent, hoc faciunt propria virtute; sed magis virtute corporum localiter ab eis motorum.

Ad septimum dicendum, quod nihil prohibet dicere, corpora quæ moventur localiter a dæmonibus, per violentiam moveri, sicut etiam cum moventur ab hominibus.

Ad octavum dicendum, quod idem est naturalis motus totius et partis; non tamen eadem vis sufficit ad movendum totum quæ movet partem : unde licet dæmones possint movere aliquam partem terræ, non sequitur quod possint movere totam terram; quia hoc non est proportionatum naturæ ipsorum, ut mutent ordinem elementorum mundi.

ARTICULUS XI. — *Utrum dæmones possint immutare partem animæ cognoscitivam, quantum ad vim sensitivam, interiorem vel exteriorem.*

Undecimo quæritur, utrum dæmones possint immutare partem animæ cognoscitivam, quantum ad vim sensitivam interiorem vel exteriorem. Et videtur quod non. Dicit enim Augustinus, XI de Trin. (cap. II, III et IV), quod visio tam corporalis quam imagiaria fit per aliquam formam. Forma autem quæ est in sensu vel imaginatione, est nobilior quam forma corporalis, cujus est similitudo; ut patet per Augustinum, III super Genes. ad litter. (lib. XII, cap. XVI). Cum igitur dæmones non possint imprimere in materiam corporalem formas corporeas, ut supra ostensum est; multo minus videtur quod possint immutare sensum vel imaginationem ad aliquid cognoscendum.

2. Præterea, sentire et imaginari sunt opera vitæ. Sed omnia opera vitæ sunt ex principio intrinseco, per quod animal vivit. Cum ergo dæmon sit principium extrinsecum, videtur quod non possit movere hominem ad aliquid imaginandum vel sentiendum.

3. Sed dicendum, quod dæmon movet sensum et imaginationem, non quidem imprimendo novas species, sed species præexistentes in spiritibus sensitivis reducendo ad organum imaginationis vel sensus. — Sed contra, Augustinus dicit in XI de Trin. (cap. IV), quod ad videndum quacumque visione exigitur intentio, quæ conjungat speciem visibilem ipsi potentiæ visivæ. Intentio autem pertinet ad vim appetitivam, quam dæmon movere non potest; quia sic hominem cogeret ad peccandum, cum in appetitu consistat peccatum. Non ergo per hoc quod reducit formas ad organum sensus vel imaginationis, potest movere hominem ad hoc quod sentiat vel imaginetur.

4. Præterea, sicut se habet species intelligibilis ad intellectum, ita se habet phantasma ad imaginationem. Contingit autem quandoque quod species intelligibilis præsentialiter est in intellectu; nec tamen intellectus actu intelligit. Ergo videtur quod licet dæmon reducat ad organum imaginationis phantasmata, sive formas imaginatas, non propter hoc facit hominem imaginari.

5. Præterea, hujusmodi formæ in spiritibus sensitivis aut sunt in potentia, aut sunt in actu. Non autem videtur quod sint in actu; quia forma rei cognitæ non videtur esse actu in cognoscente, nisi dum actu cognoscitur. Si autem sint in potentia, non poterunt movere organum imaginationis vel sensus; quia nihil movetur ab eo quod est in potentia, sed solum ab eo quod est in actu. Ergo per reductionem spirituum ad organa sensus vel imaginationis, non potest dæmon movere hominem ad apprehendendum aliquid sensu vel imaginatione, nisi prius hujusmodi formas de potentia in actum reduxerit; quod videtur facere non posse eadem ratione qua non potest movere materiam corporalem ad formam.

6. Præterea, secundum Augustinum in III de Trin. (cap. VIII), dæmones in rebus corporalibus operantur per quædam naturalia semina, quæ sunt agentia naturalia. Sed activum naturale, quo nata sunt moveri sensus et imaginatio, est corpus exterius objectum. Ergo videtur quod absque hujusmodi corporis objecto non possint dæmones imaginationem vel sensum hominis movere.

7. Præterea, Augustinus dicit in XVIII de Civ. Dei (cap. XV. circa med.), quod operatione dæmonum phantasticum hominis, veluti corporatum, in alicujus animalis effigie appareat sensibus alienis. Ex quo videtur quod pari ratione nihil aliud dæmon possit sensibus hominum ostendere, nisi per modum incorporationis.

8. Præterea, sensus est potentia passiva. Omne autem passivum movetur ab activo sibi proportionato. Activum autem proportionatum sensui est duplex : unum quidem quasi originans, scilicet objectum; aliud autem quasi deferens, sicut

medium. Sed dæmon, cum sit incorporeus, non potest esse objectum sensus, neque etiam medium. Ergo videtur quod nullo modo possit movere sensum.

9. Præterea, si dæmon movet vim cognoscitivam interiorem; aut hoc facit se objiciendo virtuti cognoscitivæ, aut hoc facit immutando ipsam. Non autem hoc facit se objiciendo, quia oporteret quod vel assumeret corpus, et sic non posset interius ingredi ad organum imaginationis, cum duo corpora non sint simul in eodem loco; neque etiam assumendo phantasma, quod etiam esse non potest, quia phantasma non est sine quantitate; dæmon autem omni quantitate caret; similiter etiam nec hoc potest facere immutando; quia aut immutaret alterando, quod videtur non posse facere, quia omnis alteratio fit per qualitates activas, quibus dæmones carent; aut immutaret transformando, sive localiter movendo, quod videtur esse inconveniens duabus rationibus; primo quidem, quia transformatio organi non posset fieri sine sensu doloris; secundo, quia secundum hoc dæmon non ostenderet homini nisi nota; cum tamen Augustinus (alius Auctor) dicat (lib. de Spiritu et Anima, cap. XXVIII), quod ostendit homini formas et notas et ignotas. Ergo videtur quod dæmones nullo modo possint immutare imaginationem vel sensum hominis.

10. Præterea, secundum Philosophum in VII Physic., transmutatio phantasmatum impedit intelligibilem cognitionem veritatis. Si ergo dæmon possit transmutare hominis phantasiam, sequitur quod possit eum impedire totaliter ab omni cognitione veritatis.

11. Præterea, agens proximum oportet esse conjunctum; quia movens et motum sunt simul, ut probatur in VII Phys. (a com. X ad XIII). Sed dæmon non potest esse conjunctus interiori phantasiæ; quia super illud Habacuc, II: *Dominus in templo sancto suo*, dicit Glossa Hieronymi, quod dæmon non potest intra idolum esse, sed exterius aliquid operatur; et multo minus intra corpus humanum. Ergo videtur quod non potest phantasiam immediate movere.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. LXXXIII Quæst. (quæst. XII in princ.): *Serpit hoc malum*, scilicet dæmonis, *per omnes aditus sensuales; dat esse figuris, accommodat coloribus, adhæret sonis, odoribus se subjicit, infundit saporibus*. Sed per hujusmodi, sensus immutantur. Ergo videtur quod dæmones possint sensus humanos immutare.

Præterea, Augustinus dicit, XVIII de Civit. Dei (cap. XVIII), quod transmutationes hominum in animalia bruta, quæ dicuntur arte dæmonum factæ, non fuerunt secundum veritatem, sed solum secundum apparentiam. Hoc autem esse non posset, si dæmones humanos sensus transmutare non possent. Possunt ergo humani sensus per dæmones transmutari.

Respondeo dicendum, quod evidentibus indiciis et experimentis apparet quod operatione dæmonum aliqua sensibiliter hominibus ostenduntur. Quod quidem quandoque fit per hoc quod dæmones aliqua exteriora corpora humanis sensibus exhibent vel quæ præexistunt a natura formata, vel quæ ipsi formant per naturalia semina, sicut ex supradictis (art. 9 et 10) patet; et hoc non habet aliquam dubitationem. Naturaliter enim humani sensus ad præsentiam sensibilium corporum immutantur. Sed quandoque dæmones aliqua faciunt hominibus apparere quæ in rerum exteriorum veritate non subsistunt; et hoc habet dubitationem qualiter fieri possit. Quam quidem Augustinus tangit, XII super Genes. ad litter. (cap. XVII, XVIII et XIX), ponens tres modos, quorum altero necesse est ut hoc fiat. Cum enim præmisisset, quod quidam volunt animam humanam habere vim quamdam divinationis in seipsa (quod videtur congruere opinionibus Platonicorum ponentium animam omnium scientiam habere ex idearum participatione), excludit hanc opinionem per hoc: quia si in sua potestate anima hoc haberet, semper posset homo divinare cum vellet; quod patet esse falsum. Relinquitur ergo quod indigeat ad hoc ab aliquo extrinseco adjuvari; non quidem a corpore, sed a spiritu. Quæritur autem ulterius, quomodo anima juvetur a spiritu ad aliqua videnda; utrum scilicet in corpore sit aliquid, ut inde quasi relaxetur et emittatur ejus intentio, quo in id veniat, ubi in seipsa videat significantes similitudines, quæ ibi jam erant, nec videbantur, sicut multa in memoria, quæ non semper intuemur; an fiant illic quæ ante non fuerunt; et subdit tertium membrum, vel in aliquo spiritu sint, quo illa erumpens et emergens ibi eas videt. Sed horum trium hoc tertium est omnino impossibile. Anima enim humana secundum præsentis vitæ statum non potest intantum elevari, ut ipsam essentiam spiritualis et incorporeæ substantiæ videat; quia in statu præsentis vitæ non intelligimus absque phantasmate, per quod cognoscere non possumus de aliqua spirituali substantia quid sit. Multo autem minus potest inspicere species intelligibiles quæ sunt in mente spiritualis substantiæ; quia quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis qui in ipso est; et quidquid sit de intellectuali cognitione animæ humanæ, certum est quod imaginaria ejus visio, vel sensualis, nullo modo elevari potest ad videndam incorpoream substantiam, et species in ea existentes, quæ non sunt nisi intelligibiles. Cum ergo postea Augustinus subdit (XII super Genes., cap. XIII), quod dubitum est, utrum anima videat in seipsa, an per alterius spiritus commixtionem; est intelligenda commixtio, non per hoc quod anima spiritualem substantiam videat, sed per hoc quod circa eam spiritualis substantia aliquid operetur; ut intelligatur permixtio per effectum spiritualis substantiæ, non autem per ipsam ejus substantiam,

vel eorum quæ in ipsa sunt. Similiter etiam secundum dictorum trium modorum esse non potest, ut scilicet fiant de novo in anima quæ ante non fuerant. Non enim potest dæmon influere novas formas in materiam corporalem, sicut ex prædictis (art. IX) patet ; unde nec per consequens in sensum et imaginationem, in quibus nihil recipitur sine organo corporali. Unde relinquitur primum membrum ; ut scilicet aliquid præexistat in corpore, quod per quamdam transmutationem localem spirituum et humorum reducitur ad principia sensualium organorum, ut sic videantur ab anima imaginaria vel sensuali visione ; dictum est enim supra (art. 10), quod dæmones virtute propria possunt localiter corpora mutare. Ex transmutatione autem locali spirituum et humorum etiam secundum naturæ operationem contingit aliqua secundum imaginationem vel sensum videri. Dicit enim Philosophus in lib. de Sommo et Vigilia (cap. III) assignans causam apparitionis somniorum, quod cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus sive impressiones relictæ ex sensibilium motionibus, quæ in spiritibus sensibilibus conservantur, et movent principium apprehensivum ; ita quod aliqua apparent ac si tunc principium sensitivum a rebus istis exterioribus immutaretur. Et per hunc modum dæmones possunt immutare imaginationem et sensum, non solum dormientium, sed etiam vigilantium.

Ad primum ergo dicendum, quod dæmones non possunt novam formam imprimere in organa corporea sensuum ; possunt tamen formas in organis sensibilibus conservatas aliquo modo transmutare, ut secundum eas aliquæ apparitiones fiant.

Ad secundum dicendum, quod operatio vitæ secundum quod egreditur a potentia, est semper a principio intrinseco : sed secundum quod procedit ex objecto, potest esse a principio extrinseco, sicut visio causatur a visibili ; et hoc modo immutatur sensus a dæmonibus, scilicet per aliquam exhibitionem objecti.

Ad tertium dicendum, quod intentio est virtutis appetitivæ actus : quæ quidem est duplex. Una sensitiva, quæ quidem est virtus organi corporei ; unde potest ejus actus ab aliqua corporali transmutatione causari ; sicut ex aliquo corporali apposito vel subtracto appetitus sensitivus movetur ad aliquid desiderandum vel fugiendum ; et hoc modo dæmones possunt immutare appetitum sensitivum ad aliquid intendendum. Alia autem est vis appetitiva intellectiva, scilicet voluntas : quæ quia non habet organum corporale, non immutatur ex corporali immutatione, nisi dispositive ; effective autem mutari potest vel ab ipso homine, secundum quod voluntas movet seipsam, vel a Deo, qui interius operatur. Unde secundum hoc dæmones non possunt movere animam ad aliquid intendendum.

AD QUARTUM dicendum, quod ad hoc quod homo actu consideret secundum species quæ habitualiter in intellectu existunt, requiritur intentio voluntatis : nam habitus est quo quis agit cum voluerit, ut dicitur in III de Anima (a Commentatore, com. XVIII) ; et similiter per intentionem appetitus sensitivi contingit quod actu animal imaginetur ea quæ prius in memoria conservabantur. Potest autem et hoc in homine fieri per intentionem appetitus intellectivi, secundum quod appetitus superior movet inferiorem.

AD QUINTUM dicendum, quod species quæ præexistunt in organis sentiendi, medio modo se habent inter actum perfectum et potentiam puram ; sicut et species quæ habitualiter existunt in intellectu ; et per solam intentionem appetitus reducuntur in actum perfectum.

AD SEXTUM dicendum, quod apprehensio sensitiva hominis nata est immutari, sicut a proprio motivo, dupliciter : uno modo secundum aliquod motivum exterius, quod quidem fit secundum motum a rebus ad animam : alio modo secundum aliquod interius motivum ; quod quidem fit secundum motum ab anima ad res ; et utroque motivo dæmon uti potest ad immutandum hominis imaginationem vel sensum.

AD SEPTIMUM dicendum, quod verbum illud Augustini non est sic intelligendum, quod ipsam vim phantasticam hominis, aut etiam speciem in ipsa conservatam aliquo corpore circumdet, ut sic ipsam sensibus aliorum objiciat ; sed quia ipse dæmon qui speciem et imaginationem alicujus hominis format, aliam similem speciem vel corporaliter exterius aliorum sensibus objicit, vel intrinsecus in eorum sensibus similem speciem operatur.

AD OCTAVUM dicendum, quod dæmon immutat potentiam imaginativam vel sensitivam hominis, non quasi ipse se exhibeat medium, vel objectum ; sed inquantum proprium subjectum sensitivæ vel imaginativæ virtutis defert ad ipsam, ut supra dictum est.

AD NONUM dicendum, quod dæmon non immutat potentiam sensitivam et imaginativam se ei objiciendo, ut ostensum est ; sed eam transmutando ; non quidem alterando, nisi quantum ad motum localem : quia non potest de se imprimere novas species, ut dictum est. Immutat autem transmutando sive localiter movendo, non quidem substantiam organi dividendo, ut sic consequatur sensus doloris ; sed movendo spiritus et humores. Quod autem ulterius objicitur, quod sequitur quod secundum hoc dæmon non possit aliquid novum homini demonstrare secundum imaginariam visionem : dicendum est, quod novum aliquid potest intelligi dupliciter. Uno modo totaliter novum, et secundum se et secundum sua principia ; et secundum hoc dæmon non potest aliquid novum homini secundum visionem

imaginariam demonstrare : non enim potest facere quod cæcus natus imaginetur colores, vel quod surdus natus imaginetur sonos. Alio modo dicitur aliquid novum secundum speciem totius ; puta, si dicamus esse novum in imaginatione quod aliquis imaginetur montes aureos, quos nunquam vidit : quia tamen vidit et aurum et montem, potest naturali motu imaginari in homine phantasma aurei montis ; et hoc etiam modo dæmon potest aliquid novum imaginationi offerre, secundum diversas compositiones motuum et specierum, quasi quorumdam seminum in organis sensibilibus latentium, quorum virtutem ipse cognoscit.

Ad decimum dicendum, quod sicut Augustinus dicit in lib. de Trin. (lib. III, cap. ix), multa dæmones possunt virtute suæ naturæ quæ non possunt propter prohibitionem divinam. Dicendum est ergo, quod dæmones possunt virtute suæ naturæ phantasmata perturbando, totaliter intelligibilem cognitionem hominis impedire, sicut patet in arreptitiis : non tamen semper hoc facere permittuntur.

Ad undecimum dicendum, quod quia Angelus bonus vel malus ubi operatur ibi est, secundum Damascenum (lib. I, cap. xvii, et lib. II, cap. iii), consequens est quod quando dæmon humores et spiritus commovet ad aliquid ostendendum, ibi existat. Quod autem dicit Hieronymus quod dæmon non est intus in idolo, non est intelligendum quod non possit intus esse in idolo : quia cum sit spiritualis substantia, non impeditur corpora penetrare : sed intelligitur quod non est in idolo sicut anima in corpore, ut ex idolo et dæmone fiat aliquid unum, sicut Gentiles arbitrabantur.

ARTICULUS XII. — *Utrum dæmones possint immutare hominis intellectum.*

Duodecimo quæritur, utrum dæmones possint immutare hominis intellectum. Et videtur quod non. Intellectus enim hominis comparatur soli, secundum illud quod dicitur Sap., v, 6, ex persona impiorum : *Sol intelligentiæ non est ortus nobis.* Sed dæmon non potest immutare solem visibilem. Ergo multo minus potest immutare intellectum humanum.

2. Præterea, nihil transmutatur nisi quod est in potentia. Sed anima humana est in actu completo quantum ad intelligibilia, et etiam quantum ad imaginabilia : dicit enim Augustinus, XII super Genes. ad litter. (cap. xvi, a med.) : *Quamvis prius videamus aliquod corpus quod antea non videbamus, atque inde incipiat imago ejus esse in spiritu nostro quod illud cum absens fuerit recordemur ; tamen eamdem ejus imaginem, non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit ;* et in X de Trinit. (cap. v, circa fin.), dicit, quod anima imagines corporum convolvit et rapit facta in semetipsa de

semetipsa. Ergo videtur quod non possit intellectus hominis a dæmone immutari.

3. Præterea, magis appropinquat intellectui humano vis imaginativa quam dæmon : quia vis imaginativa radicatur in eadem essentia animæ. Sed vis imaginativa non potest immutare vim intellectivam hominis, quia immateriale non immutatur a materiali. Ergo videtur quod dæmon non possit intellectum hominis immutare.

4. Præterea, intellectus se habet ad intelligibilia sicut materia ad formam, quæ fit in actu per formas, sicut intellectus per intelligibilia. Sed si aliqua materia sit quæ habet aliquam formam semper sibi præsentem, nunquam potest immutari ad aliam formam, sicut patet in corpore cœlesti. Intellectus autem humanus habet aliquod intelligibile semper sibi præsens, scilicet seipsum, quia ipse intelligibilis est. Ergo nullo modo dæmon potest eum immutare ad aliquod intelligibile.

5. Præterea, intellectus proprie immutatur a docente, qui reducit ipsum de potentia in actum, ut patet per Philosophum in VIII Physic. (comm. XXXII). Sed solus Deus interius docet, ut patet per Augustinum in lib. de Magist. (cap. XI, XIII et XIV). Ergo videtur quod dæmon non potest interius intellectum immutare.

6. Præterea, intellectus immutatur per illuminationem. Sed illuminare intellectum humanum competit Deo, qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, ut dicitur Joan., I : non autem convenit dæmoni, quia nulla est conventio lucis ad tenebras, ut dicitur II ad Corinth., VI. Ergo videtur quod dæmones non immutent intellectum humanum.

7. Præterea, cognitio intellectiva secundum duo fit ; scilicet secundum lumen intelligibile, et secundum species intelligibiles. Sed dæmon non potest movere animam ad cognitionem intelligibilem ex parte luminis intellectualis, quia hoc præexistit in homine a natura ; similiter etiam nec ex parte specierum intelligibilium, quia species intellectus substantiæ spiritualis sunt universaliores, et improportionatæ intellectui humano. Nullo ergo modo dæmon potest immutare animam humanam ad intelligibilem cognitionem.

8. Præterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII Quæstionum (quæst. XXXII), quod qui non intelligit verum, nihil intelligit. Sed ad dæmonem potius pertinet inducere hominem in falsitatem quam in veritatem, secundum illud Joan., VIII, 44 : *Cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur.* Ergo videtur quod dæmones non possunt immutare animam hominis ad cognitionem.

1. Sed contra est quod Augustinus dicit, XVIII de Civit. Dei (cap. XVIII a med.), quod quidam philosophus quædam Platonica dogmata cuidam in somnis exposuit ; quod operationi

dæmonum Augustinus attribuit. Ergo dæmones possunt immutare animam hominis ad aliquid intelligendum.

2. Præterea, super illud Job, XXXVII : *Ingredietur bestia latibulum suum,* dicit Gregorius in Moralibus (lib. XXVII Moral., cap. XVIII in novis exemplar.) quod dæmon in mentem etiam sanctorum ingredi potest ; sed manere ibi non potest. Ergo videtur quod possit mentem hominis movere ad aliquid intelligendum.

3. Præterea, Augustinus dicit in XIX de Civit. Dei, quod dæmon potest uti anima sapientis ut vult. Sed anima sapientis est potentissima. Ergo videtur quod multo magis dæmon possit alias animas movere ad aliquid intelligendum.

4. Præterea, Augustinus dicit, XII super Genes. ad litter. (cap. VIII et XXVI), quod sicut spiritus imaginarius hominis adjuvatur ut formas imaginarias videat ; ita etiam mens ejus adjuvatur, ut eas intelligere possit. Sed dæmon adjuvando vim imaginariam movet ad visionem imaginariam. Ergo adjuvando mentem movet ad aliquid intelligendum.

Respondeo dicendum, quod circa operationem dæmonis duo sunt consideranda : primo quidem quid possit ex virtute propriæ naturæ ; secundo quomodo naturali virtute utatur ex malitia propriæ voluntatis. Quantum ergo ad virtutem propriæ naturæ, eadem possunt dæmones quæ et boni Angeli ; quia est eorum eadem natura communis. Est autem differentia in usu virtutis secundum bonitatem et malitiam voluntatis ; nam boni Angeli ex caritate hominem ad bonum juvare intendunt ad perfectam cognitionem veritatis, quam dæmon impedire intendit, sicut et alia hominis bona. Est autem considerandum, quod intellectualis hominum operatio secundum duo perficitur ; scilicet secundum lumen intelligibile, et secundum species intelligibiles ; ita tamen quod secundum species fit apprehensio rerum ; secundum lumen intelligibile perficitur judicium de apprehensis. Inest autem animæ humanæ naturale lumen intelligibile, quod quidem ordine naturæ est infra lumen angelicum ; et ideo, sicut in rebus corporalibus superior virtus adjuvat et confortat inferiorem virtutem ; ita per lumen angelicum confortari potest lumen intellectus humani ad perfectius judicandum ; quod Angelus bonus intendit, non autem Angelus malus. Unde hoc modo Angeli boni movent animam ad intelligendum, non autem dæmones. Ex parte autem specierum Angelus bonus vel malus potest immutare hominis intellectum ad aliquid intelligendum, non quidem influendo species in ipsum intellectum, sed quædam signa exterius adhibendo, quibus intellectus excitatur ad aliquid apprehendendum ; quod etiam homines facere possunt : sed etiam ulterius Angeli boni vel mali possunt interius quodammodo disponere et ordinare species imaginarias, secundum quod competit ad aliquid intelli-

gibile apprehendendum. Quod quidem Angeli boni ordinant ad hominis bonum, dæmones autem ad hominis malum; vel quantum ad effectum peccati, prout scilicet homo ex his quæ apprehendit, movetur ad superbiam, vel ad aliquod aliud peccatum; vel ad impediendum ipsam intelligentiam veritatis, secundum quod per aliqua apprehensa ducitur homo in dubitationem quam solvere nescit, et sic trahitur in errorem. Unde Augustinus dicit in lib. LXXXIII Quæst. (quæst. XII), quod dæmon quibusdam nebulis implet omnes meatus intelligentiæ, per quos pandere lumen rationis radius mentis solet.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus humanus possibilis non comparatur soli, sed magis aeri, vel cuicumque diaphano illuminabili. Intellectus autem agens, ut dicit Themistius in comment. III de Anima, secundum Platonem quidem (in dialog. de justo) comparatur soli, quia ponebat intellectum agentem esse substantiam separatam; unde Augustinus in lib. Soliloquiorum (I, cap. VII et VIII) Deum comparat soli: sed secundum Aristotelem (lib. III de Anima, com. XVIII), intellectus agens comparatur lumini in aliquo corpore participato.

Ad secundum dicendum, quod falsum est animam esse in actu completo nec quantum ad intelligibilia, nec quantum ad sensibilia. Nam respectu intelligibilium in anima humana distinguitur duplex intellectus; scilicet intellectus agens, et intellectus possibilis. Intellectus autem possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia; unde comparatur tabulæ in qua nihil est scriptum, secundum Philosophum in III de Anima (com. XIV). Sed intellectus agens est quidam actus omnium intelligibilium, quo est omnia intelligibilia fieri, non quidem ita quod contineat in se omnia intelligibilia in actu, sicut nec lumen, cui comparatur, continet in se colores in actu; sed et lumen facit omnes colores esse visibiles actu, et intellectus agens facit omnia intelligibilia actu. Et secundum hoc, species intelligibiles non faciunt corpora aut sensus corporei in intellectu; sed ipse intellectus facit eas per intellectum agentem, et recipit eas per intellectum possibilem; sicut si oculus corporalis haberet lumen, et esset lucidus actu, faceret colores visibiles actu, inquantum esset lucidus in actu; et reciperet eos, inquantum esset diaphanum carens omni colore; sicut aliqualiter patet in oculo cati. Quantum vero ad imaginabilia, manifestum est quod vis imaginativa non est in actu perfecto omnium imaginabilium; sed reducitur in actum per impressionem sensus. Est enim phantasia motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in lib. de Anima (lib. II, com. CLXI); alioquin cæcus natus posset imaginari colores. Sensus autem fit in actu per actionem sensibilis in organum sensus; unde Augustinus dicit in XI de Trinit. (cap. XI), quod sensus accipit speciem ab eo corpore quod sentimus; et a sensu memoria, a memoria vero

acies cogitantis. Quod vero dicitur in XII super Genes. ad litter. (cap. XVI), quod *corporis imaginationem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit*, intelligendum est quod virtus incorporea exterioris sensibilis non est sufficiens ad hoc quod faciat speciem sensibilem inquantum sentitur, vel speciem imaginariam, inquantum est imaginata ; sed hoc est ex virtute animæ ; habet tamen corpus exterius virtutem immutandi corporea organa, quam immutationem sequitur perceptio sensus per virtutem animæ. Unde Augustinus dicit in XI de Trin. (cap. II) : *Non possumus quidem dicere quod sensum gignat res visibilis; gignit tamen formam velut similitudinem suam, quæ fit in sensu, cum aliquid videndo sentimus.* Et sic etiam intelligenda sunt omnia alia verba Augustini his similia. Quamvis etiam secundum quemdam alium modum possit intelligi; quod spiritus faciat formas imaginarias in seipso, inquantum scilicet diversimode componendo novas formas imaginarias gignit, sicut phantasma aurei montis, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod vis imaginativa magis convenit cum intellectu humano, subjecto ; sed quantum ad rationem speciei plus convenit cum eo intellectus Angeli boni vel mali ; unde aliquo modo potest intellectus Angeli vel dæmonis movere intellectum hominis, quo non potest ipsum movere vis imaginativa ; et tamen vis imaginativa quodammodo movet intellectum possibilem, non quidem virtute sua, sed virtute intellectus agentis. Dicit enim Philosophus in III de Anima (text. XXXIX), quod sicut se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad intellectum possibilem ; unde sicut lumen dat coloribus quamdam virtutem instrumentalem faciendi immutationem spiritualem in sensu, ita et phantasmata, inquantum instrumentaliter agunt in virtute intellectus agentis, faciunt intellectum possibilem in actu intelligibilium specierum.

Ad quartum dicendum, quod aliter est de intellectu Angeli et intellectu humano. Intellectus enim Angeli est sicut aliquod ens actu in genere intelligibilium ; et ideo intelligit essentiam suam secundum seipsam, et per eam intelligit quæcumque alia intelligit. Non enim est inconveniens quod per unam formam recipiatur alia, sicut per superficiem recipitur color ; unde corpus quod semper habet superficiem, potest ab aliquo extrinseco immutari ad hoc vel illud. Sed intellectus possibilis animæ humanæ est sicut ens omnino in potentia in genere intelligibilium ; et ideo non potest intelligere seipsam nisi secundum quod fit actu per speciem intelligibilem.

Ad quintum dicendum, quod solus Deus docet interius operando, qui est auctor etiam ipsius luminis naturalis ; potest tamen vel Angelus vel dæmon vel homo docere, repræsen-

tando intellectui suum objectum, ut supra, in corp. art. et art. præc., dictum est.

Ad sextum dicendum, quod intellectus potest moveri non solum ex parte intelligibilis, sed etiam ex parte objecti, ut dictum est (loc. cit.).

Ad septimum dicendum, quod bonus Angelus potest movere intellectum hominis ex parte luminis, non quidem causando lumen naturale in ipso, sed confortando, ut dictum est : sed tam Angelus quam dæmon potest movere intellectum hominis ex parte speciei intelligibilis ; non quidem æquales species humano intellectui ingerendo suis speciebus, sed eo modo quo supra dictum est, componendo formas imaginatas, vel etiam aliqua exteriora signa adhibendo ; sicut etiam homo profundas conceptiones intelligibiles quæ habet, potest aliis notificare, explanando eas secundum quod congruit intellectui auditorum.

Ad octavum dicendum, quod per ipsa vera quæ dæmon manifestat, intendit hominem ad mendacium perducere.

Circa ea vero quæ in contrarium objiciuntur, considerandum est, quod dæmon dicitur ingredi posse mentem hominis, non secundum substantiam, sed secundum effectum ; inquantum scilicet instigat hominem ad aliquid cogitandum. Dicitur etiam, quod potest uti anima sapientis ut vult, inquantum aliquando, Deo permittente, impedit usum rationis in homine, sicut patet in arreptitiis.

Et hæc quidem circa quæstiones de malo dicta sufficiant.

DE SPIRITUALIBUS CREATURIS

QUÆSTIO UNICA

DE SPIRITUALIBUS CREATURIS

(*In undecim articulos divisa.*)

1° Enim quæritur, utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma; 2° utrum substantia spiritualis possit uniri corpori; 3° utrum substantia spiritualis, quæ est anima humana, uniatur corpori per medium; 4° utrum tota anima sit in qualibet parte corporis; 5° utrum aliqua substantia spiritualis creata, sit non unita corpori; 6° utrum substantia spiritualis cœlesti corpori uniatur; 7° utrum substantia spiritualis corpori aereo uniatur; 8° utrum omnes Angeli different specie ab invicem; 9° utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus hominibus; 10° utrum intellectus agens sit unus omnium hominum; 11° utrum potentiæ animæ sint idem quod animæ essentia.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma.*

Quæstio est de spiritualibus creaturis. Et primo quæritur, utrum substantia spiritualis creata, sit composita ex materia et forma. Et videtur quod sic. Dicit enim Boetius in lib. de Trin. (ante med.): *Forma simplex, subjectum esse non potest.* Sed substantia spiritualis creata, est subjectum scientiæ et virtutis et gratiæ. Ergo non est forma simplex. Sed nec est materia simplex, quia sic esset in potentia tantum, non habens aliquam operationem. Ergo est composita ex materia et forma.

2. Præterea, quælibet forma creata est limitata et finita. Sed forma limitatur per materiam. Ergo quælibet forma creata, est forma in materia. Nulla ergo substantia creata, est forma sine materia.

3. Præterea, principium mutabilitatis est materia; unde, secundum Philosophum, necesse est ut materia imaginetur in re mota. Sed substantia spiritualis creata, est mutabilis; solus enim Deus naturaliter immutabilis est. Ergo substantia spiritualis creata habet materiam.

4. Præterea, Augustinus dicit, XII Confessionum, quod Deus fecit materiam communem visibilium et invisibilium. Invisibilia autem sunt substantiæ spirituales. Ergo substantia spiritualis habet materiam.

5. Præterea, Philosophus dicit in VIII Metaph. (com. XVI), quod si qua substantia est sine materia, statim est ens et unum; et non est ei alia causa ut sit ens et unum. Sed omne creatum habet causam sui esse et unitatis. Ergo nullum creatum est substantia sine materia; ergo omnis substantia spiritualis creata, est composita ex materia et forma.

6. Præterea, Augustinus dicit in lib. de quæstionibus veteris et novi Testamenti, quod prius fuit formatum corpus Adæ quam anima ei infunderetur: quia prius est necesse fieri habitaculum quam habitatorem introduci: comparatur enim anima ad corpus sicut habitator ad habitaculum. Sed habitator est per se subsistens. Anima ergo est per se subsistens, et multo fortius Angelus. Sed substantia per se subsistens non videtur esse forma tantum. Ergo substantia spiritualis creata, non est forma tantum: est ergo composita ex materia et forma.

7. Præterea, manifestum est quod anima est susceptiva contrariorum. Hoc autem videtur esse proprium substantiæ compositæ. Ergo anima est substantia composita, et eadem ratione Angelus.

8. Præterea, forma est quo aliquid est. Quicquid ergo compositum est ex quo est et quod est, est compositum ex materia et forma. Omnis autem substantia spiritualis creata composita est ex quo est et quod est, ut patet per Boetium in lib. de Hebdomadibus. Ergo omnis substantia spiritualis creata, est composita ex materia et forma.

9. Præterea, duplex est communitas: una in divinis, secundum quod essentia est communis tribus personis; alia in rebus creatis, secundum quod universale est commune suis inferioribus. Singulare autem videtur primæ communitatis, ut id quo distinguuntur ea quæ communicant in illo communi, non sit aliud realiter ab ipso communi: paternitas enim qua Pater distinguitur a Filio, est ipsa essentia, quæ est Patri et Filio communis. In communitate autem universalis oportet quod id quo distinguuntur ea quæ continentur sub communi, sit aliud ab ipso communi. In omni ergo creato quod continetur sub aliquo genere communi, necesse est esse compositionem ejus quod commune est, et ejus per quod commune ipsum restringitur. Substantia autem spiritualis creata est in aliquo genere. Oportet ergo quod in substantia spirituali creata, sit compositio naturæ communis, et ejus per quod natura communis coarctatur. Hæc autem videtur esse compositio formæ et materiæ.

10. Præterea, forma generis non potest esse nisi in intel-

lectu vel materia. Sed substantia spiritualis creata, ut Angelus, est in aliquo genere. Forma ergo generis illius vel est in intellectu tantum, vel in materia. Sed si Angelus non haberet materiam, non esset in materia. Ergo esset in intellectu tantum; et sic, supposito quod nullus intelligeret Angelum, sequeretur quod Angelus non esset; quod est inconveniens. Oportet ergo dicere, ut videtur, quod substantia spiritualis creata, sit composita ex materia et forma.

11. Præterea, si substantia spiritualis creata, esset forma tantum, sequeretur quod una substantia spiritualis esset præsens alteri. Si enim unus Angelus intelligit alium; aut hoc est per essentiam Angeli intellecti; et sic oportebit quod substantia Angeli intellecti sit præsens in intellectu Angeli intelligentis ipsum: aut per speciem; et tunc idem sequitur, si species per quam Angelus ab alio intelligitur, non differt ab ipsa substantia Angeli intellecti. Nec videtur posse dari in quo differat, si substantia Angeli est sine materia, sicut et ejus species intelligibilis. Hoc autem est conveniens quod unus Angelus per sui substantiam sit præsens in alio: quia sola Trinitas menti rationali illabitur. Ergo et primum, ex quo sequitur, est inconveniens, scilicet quod substantia spiritualis creata, sit immaterialis.

12. Præterea, Commentator dicit in XI Metaph. (com. XXXVI), quod si esset arca sine materia, idem esset cum arca si quæ est in intellectu; et sic videtur idem quod prius.

13. Præterea, Augustinus dicit, VII super Genes. ad litteram (cap. VI), quod sicut caro habuit materiam, idest terram, de qua fieret, sic fortasse potuit et antequam ea ipsa natura fieret quæ anima dicitur, habere aliquam materiam pro suo genere spiritualem, quæ nondum esset anima. Ergo anima videtur esse composita ex materia et forma; et eadem ratione Angelus.

14. Præterea, Damascenus dicit (lib. II, cap. III), quod solus Deus essentialiter immaterialis est et incorporeus. Non ergo substantia creata.

15. Præterea, omnis substantia naturæ suæ limitibus circumscripta, habet esse limitatum et coarctatum. Sed omnis substantia creata est naturæ suæ limitibus circumscripta. Ergo omnis substantia creata habet esse limitatum et coarctatum. Sed omne quod coarctatur, aliquo coarctatur. Ergo in qualibet substantia creata est aliquid coarctans, et aliquid coarctatum; et hoc videtur esse forma et materia; ergo omnis substantia spiritualis est composita ex materia et forma.

16. Præterea, nihil secundum idem agit et patitur; sed agit unumquodque per formam, patitur autem per materiam. Sed substantia spiritualis creata, ut Angelus, agit dum illuminat inferiorem Angelum, et patitur dum illuminatur a superiori: similiter in anima est intellectus agens et possibilis. Ergo tam

Angelus quam anima composita est ex materia et forma.

17. Præterea, omne quod est, aut est actus purus, aut potentia pura, aut compositum ex actu et potentia. Sed substantia spiritualis non est actus purus, hoc enim solius Dei est; nec etiam potentia pura. Ergo est compositum ex potentia et actu; quod videtur idem ei quod est componi ex materia et forma.

18. Præterea, Plato in Timæo inducit Deum summum loquentem diis creatis, et dicentem: *Voluntas mea major est nexu vestro;* et inducit hæc verba Augustinus in lib. de Civit. Dei (XIII, cap. XVI). Dii autem creati videntur esse Angeli. Ergo in Angelis est nexus, sive compositio.

19. Præterea, in his quæ numerantur et essentialiter differunt, est materia: quia materia est principium distinctionis secundum numerum. Sed subtantiæ spirituales numerantur, et essentialiter differunt. Ergo habent materiam.

20. Præterea, nihil patitur a corpore nisi habens materiam. Sed substantiæ spirituales creatæ patiuntur ab igne corporeo, ut patet per Augustinum de Civit. Dei (lib. XXII, cap. X). Ergo substantiæ spirituales creatæ habent materiam.

21. Præterea, Boetius in lib. de unitate et uno (a med.), expresse dicit, quod Angelus est compositus ex materia et forma.

22. Præterea, Boetius dicit in lib. de Hebdomad. (inter princ. et med.), quod omne id quod est, aliquid aliud potest habere admixtum; sed ipsum esse nihil omnino aliud habet admixtum; et idem possumus dicere de omnibus abstractis et concretis. Nam in homine potest aliquid aliud esse quam humanitas, utpote albedo, vel aliquid hujusmodi; sed in ipsa humanitate non potest aliud esse nisi quod ad rationem humanitatis pertinet. Si ergo substantiæ spirituales sunt formæ abstractæ, non poterit in eis esse aliquid quod ad eorum speciem non pertineat. Sed sublato eo quod pertinet ad speciem rei, corrumpitur res. Cum ergo omnis substantia spiritualis sit incorruptibilis, nihil quod inest substantiæ spirituali creatæ, poterit amittere; et ita erit omnino immobilis; quod est inconveniens.

23. Præterea, omne quod est in genere participat principia generis. Substantia autem spiritualis creata, est in prædicamento substantiæ: principia autem hujus prædicamenti sunt materia et forma; quod patet per Boetium in comment. Prædicamentorum (in prædic. substantiæ in fine), qui dicit, quod Aristoteles relictis extremis, scilicet materia et forma, agit de medio, scilicet de composito; dans intelligere quod substantia quæ est prædicamentum, de qua ibi agit, sit composita ex materia et forma. Ergo substantia spiritualis creata, est composita ex materia et forma.

24. Præterea, omne quod est in genere, componitur ex genere et differentia. Differentia autem sumitur a forma, genus autem a materia, ut patet in VIII Metaphys. (com. VI). Cum ergo substantia spiritualis sit in genere, videtur quod sit composita ex materia et forma.

25. Præterea, id quod est primum in quolibet genere, est causa eorum quæ sunt post; sicut primus actus est causa omnis entis in actu. Ergo, eadem ratione, omne illud quod est in potentia quocumque modo, habet hoc a potentia prima, quæ est potentia pura, scilicet a prima materia. Sed aliqua potentia est in substantiis spiritualibus creatis; quia solus Deus est actus purus. Ergo substantia spiritualis creata habet hoc a materia : quod non posset esse, nisi materia esset pars ejus. Est ergo composita ex materia et forma.

1. Sed contra est quod Dionysius dicit (IV cap., in princ., de divin. Nom.) de Angelis, quod sunt incorporei et immateriales.

2. Sed dices, quod dicuntur immateriales, quia non habent materiam subjectam quantitati et transmutationi. — Sed contra est quod ipse præmittit, quod ab universa materia sunt mundi.

3. Præterea, secundum Philosophum in IV Physic. (comment. XXXII), locus non quæritur nisi propter motum; et similiter nec materia quæreretur nisi propter motum. Secundum ergo quod aliqua habent motum, secundum hoc quærenda est in eis materia; unde illa quæ sunt generabilia et corruptibilia, habent materiam ad esse; quæ autem sunt transmutabilia secundum locum, habent materiam ad ubi. Sed substantiæ spirituales non sunt transmutabiles secundum esse. Ergo non est in eis materia ad esse; et sic non sunt compositæ ex materia et forma.

4. Præterea, Hugo de sancto Victore dicit super angelicam Hierarchiam Dionysii (cap. IV, tract. 1), quod in substantiis spiritualibus idem est quod vivificat et quod vivificatur. Sed id quod vivificat, est forma ; quod autem vivificatur, est materia : forma enim dat esse materiæ, vivere autem viventibus est esse. Ergo in Angelis non differt materia a forma.

5. Præterea, Avicenna et Algazel dicunt, quod substantiæ separatæ, quæ spirituales substantiæ dicuntur, sunt omnino a materia denudatæ.

6. Præterea, Philosophus dicit in III de Anima (com. XXXVIII), quod lapis non est in anima, sed species lapidis : quod videtur esse propter simplicitatem animæ, ut scilicet in ea materialia esse non possint. Ergo anima non est composita ex materia et forma.

7. Præterea, in lib. de causis (prop. VII) dicitur, quod intelligentia est substantia quæ non dividitur. Sed omne quod

componitur, dividitur. Ergo in intelligentia non est substantia composita.

8. Præterea, in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur. Sed id quod intelligitur, est forma intelligibilis omnino immaterialis. Ergo substantia intelligens est absque materia.

9. Præterea, Augustinus dicit in libr. de Trinit., (IX, cap. IV), quod anima se tota intelligit. Non autem per materiam. Ergo materia non est aliquid ejus.

10. Præterea, Damascenus dicit (lib. II, cap. XI), quod anima est simplex. Non ergo composita ex materia et forma.

11. Præterea, spiritus rationalis magis appropinquat primo simplicissimo, scilicet Deo, quam spiritus brutalis. Sed spiritus brutalis non est compositus ex materia et forma. Ergo multo minus spiritus rationalis.

12. Præterea, plus appropinquat primo simplici substantia angelica quam forma materialis. Sed forma materialis non est composita ex materia et forma. Ergo nec substantia angelica.

13. Præterea, forma accidentalis est ordine dignitatis infra substantiam. Sed Deus facit aliquam formam accidentalem subsistere sine materia, ut patet in sacramento altaris. Ergo fortius facit aliquam formam in genere substantiæ sine materia ; et hoc maxime videtur substantia spiritualis.

14. Præterea, Augustinus dicit, XII Confess. (cap. VII, in fin.) : *Duo fecisti, Domine : unum prope te*, idest substantiam angelicam ; *aliud prope nihil*, scilicet materiam. Sic ergo materia non est in Angelo, cum contra ipsum dividatur.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem contrarie aliqui opinantur. Quidam enim asserunt, substantiam spiritualem creatam, esse compositam ex materia et forma ; quidam vero hoc negant. Unde ad hujus veritatis inquisitionem, ne in ambiguo procedamus, considerandum est quid nomine materiæ significetur. Manifestum est enim quod cum potentia et actus dividant ens, et cum quodlibet genus per actum et potentiam dividatur, id communiter materia prima nominatur quod est in genere substantiæ ut potentia quædam intellecta præter omnem speciem et formam, et etiam præter privationem ; quæ tamen est susceptiva et formarum et privationum, ut patet per Augustinum XII Confess., et I super Genes. ad litteram (cap. XIV et XV), et per Philosophum in VII Metaph. Sic autem accepta materia (quæ est propria ejus acceptio et communis), impossibile est quod materia sit in substantiis spiritualibus : licet enim in uno et eodem quod quandoque est in actu, quandoque in potentia, prius tempore sit potentia quam actus ; actus tamen naturaliter est prior potentia. Illud autem quod est prius, non dependet a posteriori, sed e converso. Et ideo invenitur aliquis purus actus absque omni potentia ; nunquam tamen invenitur

in rerum natura potentia quæ non sit perfecta per aliquem actum; et propter hoc semper in materia prima est aliqua forma. A primo autem actu perfecto simpliciter, qui habet in se omnem plenitudinem perfectionis, causatur esse actu in omnibus; sed tamen secundum quemdam ordinem. Nullus enim actus causatus habet omnem perfectionis plenitudinem; sed respectu primi actus, omnis actus causatus est imperfectus: quanto tamen actus est perfectior, tanto est Deo propinquior. Inter omnes autem creaturas Deo maxime appropinquant spirituales substantiæ, ut patet per Dionysium, IV cap. cœlestis Hierar.; unde maxime accedunt ad perfectionem primi actus, cum comparentur ad inferiores creaturas sicut perfectum ad imperfectum, et sicut actus ad potentiam. Nullo ergo modo hæc ratio ordinis rerum habet quod substantiæ spirituales ad esse suum requirant materiam primam, quæ est incompletissimum inter omnia entia; sed sunt longe supra totam materiam et omnia materialia elevatæ. Hoc etiam manifestum apparet, si quis propriam operationem substantiarum spiritualium consideret. Omnes enim spirituales substantiæ intellectuales sunt. Talis autem est uniuscujusque rei potentia, qualis reperitur perfectio ejus: nam proprius actus propriam potentiam requirit: perfectio autem cujuslibet intellectualis substantiæ, inquantum hujusmodi, est intelligibile prout est in intellectu. Talem igitur potentiam oportet in substantiis spiritualibus requirere quæ sit proportionata ad susceptionem formæ intelligibilis. Hujusmodi autem non est potentia materiæ primæ: nam materia prima recipit formam contrahendo ipsam ad esse invididuale; forma vero intelligibilis est in intellectu absque hujusmodi contractione: sic enim intelligit intellectus unumquodque intelligibile, secundum quod forma ejus est in eo. Intelligit autem intellectus intelligibile præcipue secundum naturam communem et universalem; et sic forma intelligibilis in intellectu est secundum rationem suæ communitatis. Non est ergo substantia intellectualis receptiva formæ ex ratione materiæ, sed magis per oppositam quamdam rationem. Unde manifestum fit quod in substantiis spiritualibus illa prima materia quæ de se omni specie caret, ejus pars esse non potest. Si tamen quæcumque duo se habent ad invicem ut potentia et actus, nominentur materia et forma; nihil obstat dicere, ut non fiat vis in verbis, quod in substantiis spiritualibus est materia et forma; oportet enim in substantia spirituali creata esse duo, quorum unum comparatur ad alterum ut potentia ad actum: quod sic patet. Manifestum est enim quod primum ens, quod Deus est, est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet quod ipsum esse ejus non sit esse quasi inditum alicui naturæ quæ non sit suum esse; quia sic finiretur ad illam natu-

ram. Unde dicimus, quod Deus est ipsum suum esse. Hoc autem non potest dici de aliquo alio : sicut enim impossibile est intelligere quod sint plures albedines separatæ : sed si esset albedo separata ab omni subjecto et recipiente, esset una tantum ; ita impossibile est quod sit ipsum esse subsistens nisi unum tantum. Omne igitur quod est post primum ens, cum non (1) sit suum esse, habet esse in aliquo receptum ; per quod ipsum esse contrahitur ; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quæ participat esse, et aliud ipsum esse participatum ; et cum quælibet res participet per assimilationem primum actum inquantum habet esse ; necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam. In natura igitur rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse, sed per formam ; forma enim adveniens materiæ facit ipsam esse actu, sicut anima corpori. Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formæ, et forma est actus ejus ; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, inquantum est susceptiva ejus. Remoto igitur fundamento materiæ, si remaneat aliqua forma determinatæ naturæ per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum. Non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur. Et hoc modo natura spiritualis substantiæ, quæ non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse ; et sic in substantia spirituali est compositio potentiæ et actus, et per consequens formæ et materiæ ; si tamen omnis potentia nominetur forma. Sed tamen hoc non est proprie dictum secundum communem usum nominum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio formæ opponitur rationi subjecti. Nam omnis forma, inquantum hujusmodi, est actus ; omne autem subjectum comparatur ad id cujus est subjectum, ut potentia ad actum. Si qua ergo forma est quæ sit actus tantum, ut divina essentia, illa nullo modo potest esse subjectum ; et de hac Boetius loquitur. Si autem aliqua forma sit quæ secundum aliquid sit in actu, et secundum aliquid in potentia ; secundum hoc tantum erit subjectum, secundum quod est in potentia. Substantiæ autem spirituales licet sint formæ subsistentes, sunt tamen in potentia, inquantum habent esse finitum et limitatum. Et quia intellectus est cognoscitivus omnium secundum sui rationem, et voluntas est amativa universalis boni ; remanet semper in intellectu et voluntate substantiæ creatæ potentia ad aliquid quod est extra se. Unde si quis recte consideret, substantiæ spirituales non inveniuntur esse subjectum (2) accidentium quæ pertinent ad intellectum et voluntatem.

(1) *Al. deest* non. — (2) *Al.* subjectæ.

AD SECUNDUM dicendum, quod duplex est limitatio formæ. Una quidem secundum quod forma speciei limitatur ad individuum; et talis limitatio formæ est per materiam. Alia vero secundum quod forma generis limitatur ad naturam speciei; et talis limitatio formæ non fit per materiam, sed per formam magis determinatam, a qua sumitur differentia; differentia enim addita super genus contrahit ipsum ad speciem; et talis limitatio est in substantiis spiritualibus, secundum scilicet quod sunt formæ determinatarum specierum.

AD TERTIUM dicendum, quod mutabilitas non invenitur in substantiis spiritualibus secundum earum esse, sed secundum intellectum et voluntatem; sed talis mutabilitas non est ex materia, sed ex potentialitate intellectus et voluntatis.

AD QUARTUM dicendum, quod non est intentio Augustini dicere, quod eadem numero sit materia visibilium et invisibilium, cum ipse dicat duplicem informitatem intelligi per cœlum et terram, quæ dicuntur primo creata; ut per cœlum intelligatur substantia spiritualis adhuc informis, per terram autem materia rerum corporalium, quæ in se considerata informis est quasi omni specie carens: unde etiam dicitur *inanis et vacua*, vel *invisibilis et incomposita* secundum aliam litteram. Cœlum autem non describitur inane et vacuum. Per quod manifeste apparet quod materia, quæ caret omni specie, non est pars substantiæ angelicæ. Sed informitas substantiæ spiritualis est secundum quod nondum est conversa ad verbum a quo illuminatur; quod pertinet ad potentiam intelligibilem. Sic ergo materiam communem visibilium et invisibilium nominat utrumque, prout est informe suo modo.

AD QUINTUM dicendum, quod Philosophus loquitur ibi non de causa agente, sed de causa formali. Illa enim quæ sunt composita ex materia et forma, statim sunt ens et unum; quia materia est ens in potentia, et fit ens actu per adventum formæ, quæ est ei causa essendi. Sed forma non habet sic esse per aliam formam; unde si sit aliqua forma subsistens, statim est ens et unum, nec habet causam formalem sui esse; habet tamen causam influentem ei esse, non autem causam moventem, quæ reducit ipsam de potentia præexistenti in actum.

AD SEXTUM dicendum, quod licet anima sit per se subsistens, non tamen sequitur quod sit composita ex materia et forma; quia per se subsistere potest convenire formæ absque materia. Cum enim materia habeat esse per formam, et non e converso; nihil prohibet aliquam formam sine materia subsistere, licet materia sine forma esse non possit.

AD SEPTIMUM dicendum, quod esse susceptivum contrariorum est substantiæ in potentia aliqualiter existentis, sive sit composita ex materia et forma, sive sit simplex. Substantia autem spiritualium non est subjectum contrariorum, nisi per-

tinentium ad voluntatem et intellectum, secundum quæ est in potentia, ut ex dictis (in corp. art.) patet.

Ad octavum dicendum, quod non idem est componi ex quod est et quo est, et ex materia et forma; licet enim forma possit dici quo aliquid est, tamen materia non proprie potest dici quod est, cum non sit nisi in potentia; sed quod est, est id quod subsistit in esse (quod quidem in substantiis corporeis est ipsum compositum ex materia et forma, in substantiis autem incorporeis est ipsa forma simplex); quo est autem, est ipsum esse participatum; quia intantum unumquodque est inquantum ipso esse participat; unde et Boetius sic utitur istis vocabulis in lib. de Hebdomad., dicens, quod in aliis præter primum, non idem est quod est, et esse.

Ad nonum dicendum, quod sub aliquo communi est aliquid dupliciter: uno modo sicut individuum sub specie; alio modo sicut species sub genere. Quandocumque igitur sub una communi specie sunt multa individua, distinctio multorum individuorum est per materiam individualem, quæ est præter naturam speciei; et hoc in rebus creatis. Quando vero sunt multæ species sub uno genere, non oportet quod formæ quibus distinguuntur species ad invicem, sint aliud secundum rem a forma communi generis. Per unam enim et eamdem formam hoc individuum collocatur in genere substantiæ, et in genere corporis, et sic usque ad specialissimam speciem. Si enim secundum aliquam aliam formam hoc individuum habeat quod sit substantia; de necessitate oportet quod aliæ formæ supervenientes, secundum quas collocatur in inferioribus generibus et speciebus, sint formæ accidentales; quod ex hoc patet. Forma enim accidentalis a substantiali differt, quia forma substantialis facit hoc aliquid; forma autem accidentalis advenit rei jam hoc aliquid existenti. Si igitur prima forma, per quam collocatur in genere, facit individuum esse hoc aliquid; omnes aliæ formæ advenient individuo subsistenti in actu; et ita erunt formæ accidentales. Sequetur etiam quod per adventum posteriorum formarum, quibus collocatur aliquid in specie specialissima vel subalterna, non sit generatio, neque per subtractionem corruptio, simpliciter, sed secundum quid. Cum enim generatio sit transmutatio ad esse rei; illud simpliciter generari dicitur quod simpliciter fit ens de non ente in actu, sed ente in potentia tantum. Si igitur aliquid fiat de præexistenti in actu, non generabitur simpliciter ens, sed hoc ens; et eadem ratio est de corruptione. Est ergo dicendum, quod formæ rerum specie differentium sunt ordinatæ, et una addit super alteram perfectionem; et hoc patet etiam per Philosophum in VIII Metaph. (text. com. x); qui dicit, quod definitiones et species rerum sunt sicut numeri, in quibus species multiplicantur per additionem unitatis; cum etiam hoc per inductionem appareat

gradatim species rerum multiplicari secundum perfectum et imperfectum. Sic igitur per hoc excluditur positio Avicebron in lib. Fontis vitæ, quod materia prima, quod omnino sine forma consideratur, primo recipit formam substantiæ; qua quidem suscepta in aliqua sui parte, super formam substantiæ recipit aliam formam, per quam fit corpus; et sic deinceps usque ad ultimam speciem; et in illa parte in qua non recipit formam corpoream, est substantia incorporea, cujus materiam non subjectam quantitati aliqui nominant materiam spiritualem. Ipsam autem materiam jam perfectam per formam substantiæ, quæ est subjectum quantitatis et aliorum accidentium, dicit esse clavem ad intelligendum substantias incorporeas. Non enim ex hoc contingit quod aliquod individuum sit corpus inanimatum et aliud corpus animatum, per hoc (1) quod individuum animatum habet formam aliquam, cui substernatur forma substantialis corporis; sed quia hoc individuum animatum habet formam perfectiorem, per quam habet non solum subsistere et corpus esse, sed etiam vivere; aliud autem habet formam imperfectiorem, per quam non attingit ad vitam, sed solum ad subsistere corporaliter.

Ad decimum dicendum, quod forma generis de cujus ratione est materia, non potest esse extra intellectum nisi in materia, ut forma plantæ aut metalli. Sed hoc genus quod est substantia, non est tale de cujus ratione sit materia; alioquin non esset metaphysicum, sed naturale. Unde forma hujus generis non dependet a materia secundum suum esse, sed potest inveniri etiam extra materiam.

Ad undecimum dicendum, quod species intelligibilis quæ est in intellectu Angeli intelligentis, differt ab Angelo intellecto non secundum abstractum a materia et materiæ concretum; sed sicut ens intentionale ab ente quod dicit esse ratum in natura; sicut differt species coloris in oculo a colore qui est in pariete.

Ad duodecimum dicendum, quod si arca esset sine materia per se subsistens, esset intelligens seipsam : quia immunitas a materia est ratio intellectualitatis; et secundum hoc arca sine materia non differret ab arca intelligibili.

Ad decimumtertium dicendum, quod Augustinus inducit illud inquirendo : quod patet ex hoc quod illam positionem improbat.

Ad decimumquartum dicendum, quod solus Deus dicitur immaterialis et incorporeus, quia omnia ejus simplicitati comparata, possunt reputari quasi corpora materialia, licet in se sint incorporea et immaterialia.

Ad decimumquintum dicendum, quod esse substantiæ spiritualis creatæ est coarctatum et limitatum non per materiam,

(1) *Forte redundat* per hoc, *aut* ex hoc *supra.*

sed per hoc quod est receptum et participatum in natura determinatæ speciei, ut dictum est (in corp. art.).

Ad decimumsextum dicendum, quod agit et patitur substantia spiritualis creata, non secundum formam vel materiam, sed secundum quod est in actu vel potentia.

Ad decimumseptimum dicendum, quod substantia spiritualis nec est actus purus, nec potentia pura; sed habens potentiam cum actu; non tamen composita ex materia et forma, ut ex dictis (in corp. art.) patet.

Ad decimumoctavum dicendum, quod Plato appellat deos secundos, non Angelos, sed corpora cœlestia.

Ad decimumnonum dicendum, quod materia est principium distinctionis secundum numerum in eadem specie, non autem distinctionis specierum. Angeli autem non sunt multi numero in eadem specie; sed multitudo eorum est sicut multæ naturæ specierum per se subsistentes.

Ad vicesimum dicendum, quod substantiæ spirituales non patiuntur ab igne corporeo per modum alterationis materialis, sed per modum alligationis, ut Augustinus dicit (lib. XXI de Civit. Dei, cap. x); unde non oportet quod habeant materiam.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod liber de *unitate* et *uno* non est Boetii, ut ipse stilus indicat.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod forma separata, inquantum est actus, non potest aliquid extraneum habere admixtum, sed solum inquantum est in potentia; et hoc modo substantiæ spirituales inquantum sunt in potentia secundum intellectum et voluntatem, recipiunt aliqua accidentia.

Ad vicesimumtertium dicendum, quod intentio Boetii non est dicere, quod de ratione substantiæ, quod est genus, sit esse compositum ex materia et forma, cum substantia sit de consideratione Metaphysici, non Naturalis; sed intendit dicere, quod cum forma et materia non pertineant ad genus substantiæ tamquam species, sola substantia, quæ est compositum, collocatur in genere ut species.

Ad vicesimumquartum dicendum, quod in rebus compositis ex materia et forma, genus sumitur a materia, et differentia a forma; ita tamen quod per materiam non intelligatur materia prima, sed secundum quod per formam recipit quoddam esse imperfectum et materiale respectu esse specifici: sicut esse animalis est imperfectum et materiale respectu hominis. Tamen illud duplex esse non est secundum aliam et aliam formam, sed secundum unam formam, quæ homini dat non solum hoc quod est esse animal, sed hoc quod est esse hominem. Anima autem alterius animalis dat ei solum esse animal; unde animal commune non est unum numero, sed ratione tantum; quia non ab una et eadem forma homo est animal et asinus. Subtracta ergo materia a substantiis spiritualibus, remanebit ibi genus et

differentia non secundum materiam et formam, sed secundum quod consideratur in substantia spirituali tam id quod est commune sibi et imperfectioribus substantiis, quam etiam id quod est sibi proprium.

Ad vicesimumquintum dicendum, quod quanto aliquid est plus in actu, tanto perfectius est; quanto autem aliquid est plus in potentia, tanto est imperfectius. Imperfecta autem a perfectis sumunt originem, et non e converso. Unde non oportet quod omne quod quocumque modo est in potentia, hoc habeat a pura potentia quæ est materia. Et in hoc videtur fuisse deceptus Avicebron in libro Fontis vitæ, dum credidit quod omne illud quod est in potentia vel subjectum, quodammodo hoc habeat ex prima materia.

ARTICULUS II. — *Utrum substantia spiritualis possit uniri corpori.*

Secundo quæritur, utrum substantia spiritualis possit uniri corpori. Et videtur quod non. Dicit enim Dionysius (I cap. de div. Nomin.), quod incorporalia sunt incomprehensibilia a corporalibus. Sed omnis forma comprehenditur a materia, cum sit actus ejus. Ergo substantia spiritualis incorporea non potest esse forma corporis.

2. Præterea, secundum Philosophum in lib. de Somno et Vigilia (cap. I, ante med.), cujus est potentia ejus est actio. Sed operatio propria substantiæ spiritualis est intelligere, quæ non potest esse corporis : quia non contingit intelligere per organum corporeum, ut probatur in III de Anima (com. VI). Ergo potentia intellectiva non potest esse forma corporis : ergo neque substantia spiritualis, in qua fundatur talis potentia, potest esse forma corporis.

3. Præterea, quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter. Sed substantia spiritualis habet in se esse subsistens. Si igitur adveniat ei corpus, adveniet ei accidentaliter. Non ergo potest ei uniri ut forma substantialis.

4. Sed dicendum, quod anima, inquantum est spiritus, est per se subsistens; inquantum autem est anima, unitur ut forma. — Sed contra, anima secundum essentiam suam est spiritus : aut igitur secundum suam essentiam est forma corporis, aut secundum aliquid additum essentiæ. Si autem secundum aliquid additum essentiæ, cum omne illud quod advenit alicui supra essentiam suam, sit accidentale, sequitur quod anima per aliquod accidens uniatur corpori; et sic homo est ens per accidens, quod est inconveniens. Ergo unitur ei per suam essentiam. inquantum est spiritus.

5. Præterea, forma non est propter materiam, sed materia propter formam; unde anima non unitur corpori ut perficiatur corpus; sed magis corpus, si anima est forma, unitur ei

propter animæ perfectionem. Sed anima ad sui perfectionem non indiget corpore, cum sine corpore possit esse et intelligere. Ergo anima non unitur corpori ut forma.

6. Præterea, unio formæ et materiæ est naturalis. Sed unio animæ ad corpus non est naturalis, sed miraculosa : dicitur enim in libro de Spiritu et Anima (cap. XIV) : *Plenum fuit miraculo ut tam diversa et tam divisa ad invicem potuerint conjungi.* Ergo anima non unitur corpori ut forma.

7. Præterea, secundum Philosophum in lib. de Cœlo, omnis debilitatio est præter naturam. Quicquid ergo debilitat aliquid, non unitur ei naturaliter. Sed anima debilitatur per unionem corporis; et quantum ad esse, quia corpus prægravat animam (ut dicitur in lib. de Spiritu et Anima, cap. XIV); et quantum ad operationem, quia non potest se cognoscere, nisi retrahendo se ab omnibus corporeis nexibus, ut in eodem lib. dicitur. Ergo unio animæ ad corpus non est naturalis : et sic idem quod prius.

8. Præterea, Commentator dicet in VIII Metaph., quod cum id quod est in potentia, fit actu, hoc non fit per aliquod additum. Sed cum anima unitur corpori, additur corpori aliquod extrinsecum; quia anima creatur a Deo, et corpori infunditur. Ergo anima non est actus, seu forma corporis.

9. Præterea, forma educitur de potentia materiæ. Sed substantia spiritualis non potest educi de potentia materiæ corporalis. Ergo substantia spiritualis non potest uniri corpori ut forma.

10. Præterea, major est convenientia spiritus ad spiritum quam spiritus ad corpus. Sed spiritus non potest esse forma alterius spiritus. Ergo neque substantia spiritualis potest esse forma corporis.

11. Præterea, Augustinus dicit, quod anima et Angelus sunt natura pares, officio dispares. Sed Angelus non potest esse forma corporis. Ergo neque anima.

12. Præterea, Boetius dicit in lib. de duab. Naturis (a princ.) : *Natura est unumquodque informans specifica differentia.* Sed eadem est specifica differentia animæ et Angeli, scilicet rationale. Ergo eadem est natura; et sic idem quod prius.

13. Præterea, anima eodem modo se habet ad totum et partes; quia est tota in toto, et tota in qualibet parte. Sed substantia spiritualis, quæ est intellectus, nullius partis corporis est actus, ut dicitur in III de Anima (com. VI). Ergo substantia spiritualis non est forma totius corporis.

14. Præterea, forma naturalis existens in corpore, non operatur extra corpus. Sed anima existens in corpore operatur extra corpus ; dicitur enim in Concilio Aquilejensi (1) de mulieri-

(1) Ancyrano *aliis apud Reginonem Prumiensem. Vide Gratianum Can.* Episcopi.

bus quæ putant se ad Dianam de nocte ire, quod eis advenit in spiritu quod putant se in corpore pati; et sic etiam spiritus eorum extra corpus operatur. Non ergo substantia spiritualis unitur corpori ut forma naturalis ejus.

15. Præterea, in lib. de articulis Fidei dicitur : *Neque forma sine materia, neque materia sine forma subjectum esse potest*. Sed corpus est subjectum aliquorum accidentium. Ergo corpus non est materia sine forma. Si igitur substantia spiritualis advenit ei ut forma, sequitur quod duæ formæ erunt in uno et eodem; quod est impossibile.

16. Præterea, corruptibile et incorruptibile differunt genere; nec aliquid de eis dicitur univoce, ut patet per Philosophum et Commentatorem ejus in X Metaph. (com. xxvi). Plus ergo differt corruptibile et incorruptibile quam duo contraria, quæ sunt species unius generis. Sed unum contrarium non est nec esse potest forma alterius; Boetius enim dicit, quod unum contrarium non juvat aliud ad esse. Ergo substantia spiritualis cum sit incorruptibilis, non juvat corpus corruptibile ad esse; et ita non est forma ejus, cum forma det esse materiæ.

17. Præterea, quidquid unitur alteri per id quod non est de essentia ejus, non unitur ei ut forma. Sed intellectus unitur corpori per phantasma, quod non est substantia intellectus, ut Commentator dicit in III de Anima (com. v et xxxvi.) Ergo substantia spiritualis, quæ est intellectus, non unitur corpori ut forma.

18. Præterea, omnis substantia spiritualis est intellectualis. Omnis autem substantia intellectualis est abstracta a materia, cum per immunitatem a materia sit aliquid intellectuale. Nulla ergo substantia spiritualis est forma in materia; et ita non potest uniri corpori ut forma.

19. Præterea, ex materia et forma fit unum. Si igitur substantia spiritualis unitur corpori ut forma, oportet quod ex spirituali substantia et corpore fiat unum. Formæ ergo intelligibiles quæ recipiuntur in intellectu, reciperentur in materia corporali; quod est impossibile; quia formæ receptæ in materia corporali, sunt intelligibiles tantum in potentia. Non ergo substantia spiritualis unitur corpori ut forma.

Sed contra est quod Dionysius dicit (iv cap. de divin. Nomin.), quod anima est substantia intellectualis habens vitam indeficientem. Sed anima est forma corporis, ut patet per ejus definitionem, quæ ponitur in II de Anima (com. vi). Ergo aliqua substantia spiritualis, sive intellectualis, unitur corpori ut forma.

Respondeo dicendum, quod difficultas hujus quæstionis ex hoc accidit, quia substantia spiritualis est quædam res per se subsistens. Formæ autem debetur esse in alio, idest in materia, cujus est actus et perfectio; unde contra rationem sub-

stantiæ spiritualis esse videtur quod sit corporis forma; et propter hoc Gregorius Nyssenus in suo lib. quem de Anima fecit, imposuit Aristoteli (cap. VI), quod posuit animam non per se subsistentem esse, et corrumpi corrupto corpore, quia posuit eam entelechiam, quasi actum vel perfectionem physici corporis. Sed tamen si aliquis diligenter consideret, evidenter apparet, quod necesse est aliquam spiritualem substantiam formam humani corporis esse. Manifestum est enim quod huic homini singulari, ut Socrati vel Platoni, convenit intelligere. Nulla autem operatio convenit alicui nisi per aliquam formam in ipso existentem, vel substantialem vel accidentalem: quia nihil agit aut operatur nisi secundum quod est actu. Est autem unumquodque actu per formam aliquam vel substantialem vel accidentalem; cum forma sit actus; sicut ignis est actu ignis per igneitatem, actu calidus per calorem. Oportet igitur principium hujus operationis, quod est intelligere, formaliter inesse huic homini; principium autem hujus operationis non est forma aliqua cujus esse sit dependens à corpore, et materiæ obligatum sive immersum; quia hæc operatio non fit per corpus, ut probatur in III de Anima (com. VI); unde principium hujus operationis habet operationem sine communicatione materiæ corporalis. Sic autem unumquodque operatur secundum quod est; unde oportet quod esse illius principii sit esse elevatum supra materiam corporalem, et non dependens ab ipsa. Hoc autem proprium est spiritualis substantiæ. Oportet autem dicere, si prædicta conjungantur, quod quædam spiritualis substantia, sit forma humani corporis.

Quidam vero concedentes quod intelligere sit actus spiritualis substantiæ, negaverunt illam spiritualem substantiam uniri corpori ut forma. Quorum Averroes docuit intellectum possibilem, secundum esse, separatum a corpore; vidit tamen quod nisi esset aliqua unio ejus ad hunc hominem, actio ejus ad hunc hominem pertinere non posset. Si enim sint duæ substantiæ omnino disjunctæ, una agente vel operante, alia non dicitur operari. Unde posuit intellectum illum, quem dicebat separatum omnino secundum esse a corpore, continuari cum hoc homine per phantasmata, hac ratione, quia species intelligibilis, quæ est perfectio intellectus possibilis, fundatur in phantasmatibus a quibus abstrahitur. Sic ergo habet duplex esse; unum in intellectu possibili, cujus est forma; et aliud in phantasmatibus, a quibus abstrahitur. Phantasmata autem sunt in hoc homine, quia virtus imaginativa est virtus in corpore, idest habens organum corporale. Ipsa ergo species intelligibilis est medium conjungens intellectum possibilem homini singulari. Sed hæc continuatio nullo modo sufficit ad hoc quod hic homo singularis intelligat. Ut enim Aristoteles dicit in lib. III de Anima (com. XXXVIII et XXXIX), phantas-

mata comparantur ad intellectum possibilem sicut color ad visum. Sic igitur species intelligibilis a phantasmatibus abstracta, est in intellectu possibili, sicut species coloris in sensu visus; sic autem est in phantasmatibus intelligibilis species sicut species visibilis est in colore parietis. Per hoc autem quod species visibilis, quæ est forma visus, fundatur in colore parietis, non conjungitur visus parieti ut videnti, sed ut viso; non enim per hoc paries videt, sed videtur. Non enim hoc facit cognoscentem, ut sit in eo forma cujus similitudo est in potentia cognoscente; sed ut sit in ipso cognoscitiva potentia. Neque igitur hic homo per hoc erit intelligens quod sunt in eo phantasmata, quorum similitudo, quæ est species intelligibilis, est in intellectu possibili; sed sequitur per hoc quod sua phantasmata sint aliorum intellecta. Sed oportet ipsum, intellectum possibilem, qui est potentia intelligens, formaliter inesse huic homini ad hoc quod hic homo intelligat. Videtur etiam in ipsa ratione continuationis defecisse; cum species intelligibilis non sit unum cum intellectu possibili nisi inquantum est abstracta a phantasmatibus; sic enim solum est intellecta in actu; secundum autem quod est in phantasmatibus, est intellecta solum in potentia. Per hoc igitur magis demonstratur disjunctio intellectus possibilis a phantasmatibus quam continuatio. Oportet enim illa esse omnino disjuncta, quorum uni aliquid uniri non potest, nisi fuerit ab altero separatum.

Hac igitur opinione rejecta tamquam impossibili, considerandum est quod Plato efficacius posuit hunc hominem intelligere, nec tamen substantiam spiritualem uniri corpori ut formam. Ut enim Gregorius Nyssenus narrat (lib. XIII, qui est de scientia, et lib. XXXII qui est de Natura, et lib V de Natura hominis (1), Plato posuit substantiam intellectivam, quæ dicitur anima, uniri corpori per quemdam spiritualem contactum; quod quidem intelligitur secundum quod movens vel agens tangit motum aut passum, etiam si sit incorporeum. Ex qua ratione dicit Aristoteles in I de Generat. (com. XLV, XLVII et LIII), quod quædam tangunt et non tanguntur; quia agunt, et non patiuntur. Unde dicebat Plato, ut dictus Gregorius refert, quod homo non est aliquid compositum ex anima et corpore, sed est anima utens corpore, ut intelligatur esse in corpore quodammodo sicut nauta in navi. Quod videtur tangere Aristoteles in II de Anima (cap. X). Sic igitur et hic homo intelligit inquantum hic homo est ipsa substantia spiritualis, quæ est anima, cujus actus proprius est intelligere, hac tamen substantia forma corporis non existente. Sed ad hujus rationis improbationem unum sufficiat, quod Aristoteles in II de Anima (com. XXV et XVI) inducit directe contra hanc positionem. Si enim anima non uniretur corpori ut forma, seque-

(1) Qui tamen non est Gregorii Nysseni, sed Nemesii, ut sæpius notatum.

retur quod corpus et partes ejus non haberent esse specificum per animam; quod manifeste falsum apparet; quia recedente anima non dicitur oculus aut caro et os nisi æquivoce, sicut oculus pictus vel lapideus. Unde manifestum est quod anima est forma et quod quid erat esse hujus corporis; idest a qua hoc corpus habet rationem suæ speciei. Qualiter autem hoc esse possit, inquirendum est.

Considerandum est autem, quod quanto aliqua forma est perfectior, tanto magis supergreditur materiam corporalem; quod patet inducenti in diversis formarum ordinibus. Forma enim elementi non habet aliquam operationem nisi quæ fit per qualitates activas et passivas, quæ sunt dispositiones materiæ corporalis. Forma autem corporis mineralis habet aliquam operationem excedentem qualitates activas et passivas, quæ consequitur speciem ex influentia corporis cœlestis; ut quod magnes attrahit ferrum, et quod sapphyrus curat apostema. Ulterius autem anima vegetabilis habet operationem, cui quidem deserviunt qualitates activæ et passivæ organicæ; sed tamen supra posse hujusmodi qualitatum, ipsa effectum proprium sortitur in nutriendo et augendo usque ad determinatum terminum, et alia hujusmodi complendo. Anima autem sensitiva ulterius habet operationem, ad quam nullo modo se extendunt qualitates activæ et passivæ, nisi quatenus exiguntur ad compositionem organi per quod talis operatio exercetur; ut videre, audire, appetere, et hujusmodi. Perfectissima autem formarum, idest anima humana, quæ est finis omnium formarum naturalium, habet operationem omnino excedentem materiam, quæ non fit per organum corporale, scilicet intelligere. Et quia esse rei proportionatur ejus operationi, ut dictum est, cum unumquodque operetur secundum quod est ens; oportet quod esse animæ humanæ superexcedat materiam corporalem, et non sit totaliter comprehensum ab ipsa; sed tamen aliquo modo attingatur ab ea. Inquantum igitur supergreditur esse materiæ corporalis, potens per se subsistere et operari, anima humana est substantia spiritualis; inquantum vero attingitur a materia, et esse suum communicat illi, est corporis forma. Attingitur autem a materia corporali ea ratione quod semper supremum infimi ordinis attingit infimum supremi, ut patet per Dionysium (VII cap. de divin. Nomin.); et ideo anima humana quæ est infima in ordine substantiarum spiritualium, esse suum communicare potest corpori humano, quod est dignissimum, ut fiat ex anima et corpore unum sicut ex forma et materia. Si vero substantia spiritualis esset composita ex materia et forma, impossibile esset quod esset forma corporalis (1): quia de ratione ma-

(1) *Al.* esset formalis.

teriæ est quod non sit in alio, sed quod ipsa sit primum subjectum.

Ad primum ergo dicendum, quod substantia spiritualis, licet non comprehendatur a corpore, attingitur tamen aliqualiter ab eo, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod intelligere est operatio animæ humanæ secundum quod superexcedit proportionem materiæ corporalis; et ideo non fit per aliquod organum corporale. Potest tamen dici, quod ipsum conjunctum, idest homo, intelligit, inquantum anima, quæ est pars ejus formalis, habet hanc operationem propriam, sicut operatio cujuslibet partis attribuitur toti; homo enim videt oculo, ambulat pede, et similiter intelligit per animam.

Ad tertium dicendum, quod habet anima esse subsistens, inquantum esse suum non dependet a corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum; et tamen ad hujus esse communionem recipit corpus; ut sic sit unum esse animæ et corporis, quod est esse hominis. Si autem secundum aliud esse uniretur sibi corpus, sequeretur quod esset unio accidentalis.

Ad quartum dicendum, quod anima secundum suam essentiam est forma corporalis, et non secundum aliquid additum. Tamen inquantum attingitur a corpore, est forma; inquantum vero superexcedit corporis proportionem, dicitur spiritus, vel spiritualis substantia.

Ad quintum dicendum, quod nulla pars habet perfectionem naturæ separata a toto. Unde anima, cum sit pars humanæ naturæ, non habet perfectionem suæ naturæ nisi in unione ad corpus; quod patet ex hoc quod in virtute ipsius animæ est quod fluant ab ea quædam potentiæ quæ non sunt actus organorum corporalium, secundum quod excedit corporis proportionem; et iterum quod fluant ab ea potentiæ quæ sunt actus organorum, inquantum potest contingi a materia corporali. Non est autem aliquid perfectum in sua natura nisi actu explicari possit quod in eo virtute continetur, unde anima licet possit esse et intelligere a corpore separata, tamen non habet perfectionem suæ naturæ cum est separata a corpore; ut Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram (cap. xxxv).

Ad sextum dicendum, quod miraculum non accipitur ibi secundum quod dividitur contra naturalem operationem, sed secundum quod etiam ipsa naturalia opera miracula dicuntur, prout ab incomprehensibili divina virtute procedunt. Et hoc modo dicit Augustinus super Joan. (tract. xxiv), quod mirabilius est quod Deus ex paucis granis tantam segetum multitudinem producit quæ sufficiat ad totius humani generis satietatem, quam quod ex quinque panibus quinque millia hominum satiavit.

Ad septimum dicendum, quod illud per quod debilitatur

aliquid præintellecta sua natura, non est naturale. Contingit tamen plerumque quod aliquid est pertinens ad naturam alicujus, ex quo sequitur in eo aliqua debilitatio aut defectus; sicut componi ex contrariis est naturale animali; ex quo sequitur in eo mors et corruptio. Et similiter naturale est animæ quod indigeat phantasmatibus ad intelligendum; ex quo tamen sequitur quod diminuatur in intelligendo a substantiis superioribus. Quod autem dicitur, quod anima a corpore prægravatur, hoc non est ex ejus natura, sed ex ejus corruptione, secundum illud Sapient., XIX, 15 : *Corpus quod corrumpitur, aggravat animam.* Quod vero dicitur quod abstrahit se a nexibus corporalibus ut se intelligat, intelligendum est quod abstrahit se ab eis quasi ab objectis; quia anima intelligitur per remotionem omnis corporeitatis; non tamen ab eis abstrahitur secundum esse; quinimmo quibusdam corporeis organis læsis, non potest anima directe nec se nec aliud intelligere, ut quando læditur cerebrum.

Ad octavum dicendum, quod quanto aliqua forma est altior, tanto plus indiget a potentiori agente produci; unde cum anima humana sit altissima omnium formarum, producitur a potentissimo agente, scilicet Deo; alio tamen modo quam aliæ formæ a quibuscumque agentibus. Nam aliæ formæ non sunt subsistentes; unde esse non est earum, sed eis aliqua sunt; unde fieri earum est secundum quod materia vel subjectum reducitur de potentia in actum : et hoc est formam educi de potentia materiæ absque additione alicujus extrinseci. Sed ipsa anima habet esse subsistens; unde sibi proprie debetur fieri; et corpus trahitur ad esse ejus. Et propter hoc dicitur, quod est ab extrinseco, et quod non educitur de potentia materiæ. Unde patet solutio ad nonum.

Ad decimum dicendum, quod spiritus magis convenit cum spiritu quam corpore convenientia naturæ; sed convenientia proportionis, quæ requiritur inter formam et materiam, magis convenit spiritus cum corpore quam spiritus cum spiritu; cum duo spiritus sint duo actus; corpus autem comparetur ad animam sicut potentia ad actum.

Ad undecimum dicendum, quod Angelus et anima sunt pares natura generis, inquantum utrumque est intellectualis substantia; sed Angelus natura speciei est superior, ut patet per Dionysium, IV cap. cœlest. Hierarchiæ.

Ad duodecimum dicendum, quod *rationale* proprie acceptum est differentia animæ, non Angeli, sed magis *intellectuale*, ut Dionysius utitur; quia Angelus non cognoscit veritatem per discursum rationis, sed simplici intuitu, quod est proprie intelligere. Si tamen *rationale* large accipiatur; tunc dicendum est, quod non est ultima differentia specifica, sed dividitur per alias specificas differentias propter diversos gradus intelligendi.

Ad decimumtertium dicendum, quod intellectus non dicitur esse actus partis alicujus corporis, inquantum est potentia non utens organo ; ipsa tamen substantia animæ unitur corpori ut forma, sicut dictum est.

Ad decimumquartum dicendum, quod illis mulieribus discursus dicitur accidere in spiritu ; non quod spiritus, idest substantia animæ, extra corpus operetur ; sed quia in spiritu, hoc est in phantastico animæ, hujusmodi visa formantur.

Ad decimumquintum dicendum, quod materia sine forma, proprie loquendo, non potest esse subjectum, secundum quod subjectum proprie dicitur aliquid ens actu ; sed quod corpus animatum sit ens actu, ut possit esse subjectum, non habet ab alia forma quam ab anima, ut infra (art. seq.) patebit.

Ad decimumsextum dicendum, quod corruptibile et incorruptibile non conveniunt in genere secundum considerationem naturalem, propter diversum modum essendi, et diversam rationem potentiæ in utroque ; licet possint convenire in genere logico, quod accipitur secundum intentionem intelligibilem solum. Anima autem licet sit incorruptibilis, non tamen est in alio genere quam corpus ; quia cum sit pars humanæ naturæ, non competit sibi esse in genere vel specie, vel esse personam aut hypostasim, sed composito. Unde etiam nec hoc aliquid dici potest, si per *hoc aliquid* intelligatur hypostasis, vel persona, vel individuum in genere aut specie collocatum. Sed si *hoc aliquid* dicatur omne quod potest per se subsistere, sic anima est hoc aliquid.

Ad decimumseptimum dicendum, quod illa positio Commentatoris est impossibilis, ut ostensum est.

Ad decimumoctavum dicendum, quod de ratione substantiæ intellectualis est quod sit immunis a materia a qua dependeat ejus esse sicut totaliter comprehensum a materia ; unde nihil prohibet animam esse substantiam intellectualem et formam corporis, ut supra dictum est.

Ad decimumnonum dicendum, quod ex anima humana et corpore ita fit unum, quod tamen anima (1) superexcedat corporis proportionem ; et ex ea parte qua corpus excedit, attribuitur ei potentia intellectiva ; unde non oportet quod species intelligibiles quæ sunt in intellectu, recipiantur in materia corporali.

ARTICULUS III. — *Utrum substantia spiritualis, quæ est anima humana, uniatur corpori per medium.*

Tertio quæritur, utrum substantia spiritualis, quæ est anima humana, uniatur corpori per medium. Et videtur quod sic. Dio-

(1) *Al.* cum anima.

nysius enim dicit (VIII cap. cœlest. Hierar.), quod suprema conjunguntur infimis per media. Sed inter substantiam spiritualem et corpus sunt media anima vegetabilis et sensibilis. Ergo substantia spiritualis, quæ est anima rationalis, unitur corpori mediante vegetabili et sensibili.

2. Præterea, Philosophus dicit in II de Anima (com. VI), quod anima est *actus corporis organici physici potentia vitam habentis*. Corpus ergo physicum organicum potentia vitam habens comparatur ad animam ut materia ad formam. Sed hoc, scilicet corpus physicum organicum, non est nisi per aliquam formam substantialem. Ergo illa forma substantialis, quæcumque sit præcedit in materia substantiam spiritualem, quæ est anima rationalis; et eadem ratione aliæ formæ consequentes, quæ sunt anima sensibilis et vegetabilis.

3. Præterea, quamvis materia non sit genus, nec differentia forma, quia eorum neutrum prædicatur de composito ; genus autem et differentia de specie prædicantur ; tamen, secundum Philosophum in VIII Metaphys. (com. VI), genus sumitur a materia, et differentia a forma. Sed genus hominis est *animal,* quod sumitur a natura sensitiva ; differentia vero *rationale,* quod sumitur ab anima rationali. Natura ergo sensitiva se habet ad animam rationalem ut materia ad formam. Sed natura sensitiva perficitur per animam sensitivam. Ergo anima sensitiva præexistit animæ rationali in materia ; et eadem ratione omnes aliæ formæ præcedentes.

4. Præterea, ut probatur in VIII Phys. (com. III), omne movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens, et alia mota. Sed homo et quodlibet animal est movens seipsum : pars autem ejus movens est anima : pars autem mota non potest esse materia nuda, sed oportet esse corpus ; quia omne quod movetur, est corpus, ut probatur VI Phys. (com. XXXII). Corpus autem est per aliquam formam. Præexistit ergo aliqua forma in materia ante animam ; et sic idem quod prius.

5. Præterea, Damascenus dicit (lib. III, cap. IV), quod tanta est simplicitas divinæ essentiæ, ut non congruat Verbum uniri carni nisi mediante anima. Distinctio ergo secundum simplex et compositum impedit quod aliqua non possint conjungi sine medio. Sed anima rationalis et corpus maxime distant secundum simplex et compositum. Ergo oportet quod uniantur per medium.

6. Præterea, Augustinus (alius Auctor) dicit in libro de Spiritu et Anima (cap. XIV, circa med.), quod anima quæ vere spiritus est, et caro quæ vere corpus est, in suis extremitatibus facile et convenienter distinguuntur; et in phantastico animæ (quod corpus non est, sed simile corpori) et sensualitate corporis (quæ vere spiritus est, quia sine anima fieri non

potest) conjunguntur. Ergo anima conjungitur corpori per duo media ; scilicet per phantasticum et sensualitatem.

7. Præterea, in eodem libro (cap. XV in princ.), dicitur : *Cum anima sit incorporea, per subtiliorem naturam corporis sui, id est per ignem et aerem, corpus administrat.* Eadem autem ratione corpus administrat qua ei unitur : deficientibus enim his quibus administrat corpus, anima discedit a corpore, ut Augustinus dicit, VII super Genes. ad litt. (cap. XIX, a med.). Ergo anima unitur corpori per medium.

8. Præterea, ea quæ maxime differunt, non conjunguntur nisi per medium. Sed corruptibile et incorruptibile maxime differunt, ut dicitur in X Metaphys. (com. XXVI). Anima ergo humana, quæ est incorruptibilis, non unitur corpori corruptibili nisi per medium.

9. Præterea, philosophus quidam dicit in libro de differentia spiritus et animæ, quod anima unitur corpori mediante spiritu. Unitur ergo ei per medium.

10. Præterea, quæ sunt diversa per essentiam non uniuntur sine medio. Oportet enim aliquid esse quod faciat ea unum, ut patet VIII Metaph. (com. XV et XVI). Sed anima et corpus differunt per essentiam. Ergo non possunt uniri nisi per medium.

11. Præterea, anima unitur corpori, ut perficiatur per hujusmodi unionem : quia forma non est propter materiam, sed materia propter formam. Perficitur autem anima ex unione corporis, præcipue quantum ad intelligere phantasticum ; inquantum scilicet intelligit abstrahendo a phantasmatibus. Ergo unitur corpori per phantasmata, quæ non sunt neque de essentia corporis neque de essentia animæ. Ergo anima unitur corpori per medium.

12. Præterea, corpus ante adventum animæ rationalis in materno utero habet aliquam formam. Adveniente autem anima rationali, non est dicere quod illa forma deficiat ; quia neque cedit in nihilum, neque esset dare in quid rediret. Ergo forma aliqua præexistit in materia ante animam rationalem.

13. Præterea, in embryone ante adventum animæ rationalis apparent opera vitæ, ut patet in XVI de Animalibus (lib. de gener. Animalium, cap. IV). Sed opera vitæ non sunt nisi ab anima. Ergo alia anima præexistit in corpore ante adventum animæ rationalis ; et sic videtur quod anima rationalis uniatur corpori mediante alia anima.

14. Præterea, cum abstrahentium non sit mendacium, ut dicitur in II Physicor. (com. XIX), oportet corpus de quo Mathematici loquuntur, aliqualiter esse. Cum ergo non sit separatum a sensibilibus, sequitur quod sit in sensibilibus. Sed ad hoc quod sit corpus, requiritur forma corporeitatis. Ergo forma corporeitatis ad minus præintelligitur in corpore humano, quod est corpus sensibile, ante animam humanam.

15. Præterea, in VII Metaphysic. (com. XXXVII), dicitur, quod omnis definitio habet partes; et quod partes definitionis sunt formæ. In quolibet ergo definito oportet esse plures formas. Cum ergo homo sit quoddam definitum, necesse est in eo ponere plures formas; et ita aliqua forma præexistit ante animam rationalem.

16. Præterea, nihil dat quod non habet. Sed anima rationalis non habet corporeitatem, cum sit incorporea. Ergo non dat homini corporeitatem; et ita oportet quod homo habeat hoc ab alia forma.

17. Præterea, Commentator dicit, quod materia prima prius recipit formas universales quam particulares, utpote prius formam corporis quam formam animati corporis; et sic deinceps. Cum ergo anima humana sit ultima forma, et maxime specifica, videtur quod præsupponat alias formas universales in materia.

18. Præterea, Commentator dicit in libro de substantia Orbis (cap. I, a med.), quod dimensiones præexistunt in materia ante formas elementares. Sed dimensiones sunt accidentia, et præsupponunt aliquam formam substantialem in materia; alioquin esse accidentale præcederet esse substantiale. Ergo ante formam simplicis elementi præexistit in materia aliqua alia forma substantialis. Multo igitur fortius ante animam rationalem.

19. Præterea, secundum Philosophum in lib. de Generatione (I, com. XXV et XXXIV), facilius aer convertitur in ignem quam aqua, propter hoc quod convenit cum eo in una qualitate, scilicet calore. Cum ergo ex aere fit ignis, oportet quod maneat idem calor specie: quia si differret specie calor ignis et calor aeris, essent octo qualitates primæ, et non quatuor tantum. Eadem enim ratio esset de aliis qualitatibus, quarum quælibet in duobus elementis invenitur. Si ergo dicatur quod remaneat idem specie, sed differens numero, non erit facilior conversio aeris in ignem quam aquæ in ignem; quia forma ignis habebit corrumpere duas qualitates in aere sicut in aqua. Relinquitur ergo quod sit idem calor numero. Sed hoc non potest esse nisi præexistente aliqua forma substantiali, quæ utrobique remanet una, et conservat subjectum caloris unum: non enim potest esse accidens unum numero, nisi subjectum fuerit unum. Oportet ergo dicere quod ante formam corporis simplicis, præintelligatur in materia aliqua forma substantialis. Multo igitur magis ante animam rationalem.

20. Præterea, materia prima, quantum est de se, indifferenter se habet ad omnes formas. Si igitur non præexistant quædam formæ et dispositiones ante alias per quas approprietur ad hanc formam vel ad illam, non magis recipietur in ea hæc forma quam illa.

21. Præterea, materia unitur formæ per potentiam qua ei

potest subesse. Sed potentia illa non est idem quod essentia materiæ : sic enim esset æqualis simplicitatis cum Deo, quod est sua potentia. Cadit ergo aliquid medium inter materiam et animam, et quamlibet aliam formam.

Sed contra est in libro de ecclesiasticis Dogmatibus (cap. xv, in princ.) : *Neque duas in homine animas dicimus ; unam animalem, quæ corpus vivificet ; aliam spiritualem, quæ rationem ministret.* Ex hoc sic arguitur. Sicut homo est in genere animalis, ita est in genere animati corporis et substantiæ. Sed per unam et eamdem formam, quæ est anima, est homo et animal, ut prædicta auctoritate patet. Ergo, eadem ratione, per unam et eamdem formam collocatur in omnibus generibus superioribus ; et sic non præexistit ante animam aliqua forma in materia.

Præterea, plus distat Deus et anima, quam anima et corpus. Sed in mysterio Incarnationis Verbum est unitum animæ immediate. Ergo multo fortius anima potest uniri corpori immediate.

Præterea, medium oportet participare cum utroque extremorum. Sed non potest esse aliquid quod partim sit corporale et partim spirituale. Ergo non potest aliquid cadere medium inter animam et corpus.

Præterea, Magister dicit in I distinct. II libri Sententiarum, quod unio animæ ad corpus est exemplum illius beatæ unionis qua anima beata conjungitur Deo. Sed illa conjunctio fit sine medio. Ergo et ista unio.

Præterea, Philosophus dicit in I de Anima (text. com. XC), quod corpus non continet animam, sed magis anima corpus ; et dicit ibidem Commentator, quod anima est causa continuitatis corporis. Sed continuitas corporis dependet a forma substantiali (1), per quam corpus est corpus. Ergo ipsa anima rationalis est forma in homine, qua corpus est corpus.

Præterea, efficacior est et virtuosior anima rationalis quam forma simplicis elementi. Sed a forma simplicis elementi habet corpus simplex quidquid substantialiter est. Ergo multo fortius ab anima corpus humanum ; et sic non præexistit aliqua forma, vel aliquod medium.

Respondeo dicendum, quod hujus quæstionis veritas aliqualiter dependet ex præmissa (art. præced.). Si enim anima rationalis unitur corpori solum per contactum virtualem, ut motor, ut aliqui posuerunt, nihil prohibebit dicere quod sint multa media inter animam et corpus ; et magis inter animam et materiam primam. Si vero ponatur anima uniri corpori ut forma, necesse est dicere, quod uniatur ei immediate. Omnis enim forma, sive substantialis, sive accidentalis, unitur materiæ vel subjecto. Unumquodque enim secundum hoc est

(1) *Al.* substantialiter.

unum, secundum quod est ens : est autem unumquodque ens actu per formam, sive secundum esse substantiale, sive secundum esse accidentale ; unde omnis forma est actus ; et per consequens est ratio unitatis, qua aliquod est unum. Sicut igitur non est dicere quod sit aliquod aliud medium quo materia habeat esse per suam formam ; ita non potest dici quod sit aliquod aliud medium uniens formam materiæ vel subjecto. Secundum igitur quod anima est forma corporis, non potest esse aliquid medium inter animam et corpus. Secundum vero quod est motor, sic nihil prohibet ibi ponere multa media ; manifeste enim anima per corpus movet alia membra, et etiam per spiritum movet corpus. Sed tunc dubium restat, quod sit proprium subjectum animæ quod comparetur ad ipsam sicut materia ad formam. Circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod sunt multæ formæ substantiales in eodem individuo, quarum una substernitur alteri ; et sic materia prima non est immediatum subjectum ultimæ formæ substantialis, sed subjicitur ei mediantibus formis mediis ; ita quod ipsa materia, secundum quod est sub forma prima, est subjectum proximum formæ secundæ ; et sic deinceps usque ad ultimam formam. Sic igitur subjectum animæ rationalis proximum est corpus perfectum anima sensitiva ; et huic unitur anima rationalis immediate ut forma. Alia opinio est, quod in uno individuo non est nisi una forma substantialis ; et secundum hoc oportet dicere, quod per formam substantialem, quæ est forma humana, habet hoc individuum non solum quod sit homo, sed quod sit animal, et quod sit vivum, et quod sit corpus, et substantia et ens ; et sic nulla alia forma substantialis præcedit in hoc homine animam humanam, et per consequens nec accidentalis ; quia tunc oporteret dicere, quod materia prius perficiatur per formam accidentalem quam substantialem ; quod est impossibile ; oportet enim omne accidens fundari in substantia. Harum autem duarum opinionum diversitas ex hoc procedit, quod quidam ad inquirendam veritatem de natura rerum, processerunt ex rationibus intelligibilibus, et hoc fuit proprium Platonicorum ; quidam vero ex rebus sensibilibus, et hoc fuit proprium Philosophiæ Aristotelis, ut dicit simplicius in commento super prædicamenta. Consideraverunt Platonici ordinem quemdam generum et specierum ; et quod superius potest intelligi sine inferiori, sicut homo sine hoc homine, et animal sine homine, et sic deinceps. Existimaverunt etiam quod quidquid est abstractum in intellectu, sit abstractum in re ; alias videbatur eis quod intellectus abstrahens esset falsus aut vanus, si nulla res abstracta ei responderet ; propter quod etiam crediderunt mathematica esse abstracta a sensibilibus, quia sine eis intelliguntur. Unde posuerunt hominem abstractum ab his hominibus ; et sic deinceps usque ad ens et unum et bonum,

quod posuerunt summam rerum virtutem. Viderunt enim quod semper inferius particularius est suo superiori, et quod natura superioris participatur in inferiori; participans autem se habet ut materiale ad participatum; unde posuerunt quod inter abstracta quanto aliquid est universalius, tanto est formalius. Quidam vero secundum eamdem viam ingredientes, ex opposito posuerunt quod quanto aliqua forma est universalior, tanto est magis materialis. Et hæc est positio Avicebron in libro Fontis Vitæ; posuit enim materiam primam absque omni forma, quam vocavit materiam universalem, et dixit eam communem substantiis spiritualibus et corporalibus: cui dixit advenire formam universalem quæ est forma substantiæ. Materiam autem sic sub forma substantiæ existentem in aliquo suo dixit recipere formam corporeitatis, alia parte ejus, quæ pertinet ad spirituales substantias, sine hujusmodi forma remanente; et sic deinceps posuit in materia formam sub forma secundum ordinem generum et specierum usque ad ultimam speciem specialissimam. Et hæc positio, quamvis videatur discordare a prima, tamen secundum rei veritatem cum ea concordat, et est sequela ejus. Posuerunt enim Platonici, quod quanto aliqua causa est universalior et formalior, tanto ejus perfectio in aliquo individuo magis est substrata; unde effectum primi abstracti, quod est bonum, posuerunt materiam primam, ut supremo agenti respondeat primum subjectum; et sic deinceps secundum ordinem causarum abstractarum et formarum participatarum in materia, sicut universalius abstractum est formalius, ita universalior forma participata est materialior. Sed hæc positio, secundum vera Philosophiæ principia, quæ consideravit Aristoteles, est impossibilis. Primo quidem, quia nullum individuum substantiæ esset simpliciter unum. Non enim fit simpliciter unum ex duobus actibus, sed ex potentia et actu, inquantum id quod est potentia, fit actu; et propter hoc homo albus non est simpliciter unum; sed animal bipes est simpliciter unum, quia hoc ipsum quod est animal, est bipes. Si autem esset seorsum animal et seorsum bipes, homo non esset unum, sed plura, ut Philosophus argumentatur in III et VIII Metaph. (com.xv). Manifestum est ergo, quod si multiplicarentur multæ formæ substantiales in uno individuo substantiæ, individuum substantiæ non esset unum simpliciter, sed secundum quid, sicut homo albus. Secundo vero, quia in hoc consistit ratio accidentis quod sit in subjecto; ita tamen quod per subjectum intelligatur aliquod ens actu, et non in potentia tantum; secundum quem modum forma substantialis non est in subjecto, sed in materia. Cuicumque ergo formæ substernitur aliquod ens actu quocumque modo, illa forma est accidens. Manifestum est autem quod quælibet forma substantialis, quæcumque sit, facit ens actu, et constituit; unde sequitur quod sola prima

forma, quæ advenit materiæ, sit substantialis, omnes vero subsequenter advenientes sint accidentales. Nec hoc excluditur per hoc quod quidam dicunt, quod prima forma est in potentia ad secundam; quia omne subjectum comparatur ad suum accidens ut potentia ad actum. Completior etiam esset forma corporalis quæ præstaret susceptibilitatem vitæ, quam illa quæ non præstaret. Unde si forma corporis inanimati facit ipsum esse subjectum, multo magis forma corporis potentia vitam habentis facit ipsum esse subjectum; et sic anima esset forma in subjecto, quod est ratio accidentis. Tertio, quia sequeretur quod in adeptione postremæ formæ, non esset generatio simpliciter, sed secundum quid tantum. Cum enim generatio sit transmutatio de non esse in esse, id simpliciter generatur quod fit ens, simpliciter loquendo, de non ente simpliciter. Quod autem præexistit ens actu, non potest fieri ens simpliciter; sed potest fieri ens hoc, ut album vel magnum; quod est fieri secundum quid. Cum igitur forma præcedens in materia faciat esse actu, subsequens forma non faciet esse simpliciter, sed esse hoc, ut esse hominem vel asinum vel plantam. Et sic non erit generatio simpliciter. Et propter hoc omnes antiqui, qui posuerunt materiam primam esse aliquid actu, ut ignem, aerem aut aquam, aut aliquid medium, dixerunt quod fieri nihil erat nisi alterari; et Aristoteles eorum dubitationem solvit ponendo materiam esse in potentia tantum; quam dicit esse subjectum generationis et corruptionis simpliciter. Et quia materia nunquam denudatur ab omni forma; propter hoc quandocumque recipit unam formam, perdit aliam, et e converso. Sic ergo dicimus quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis; et quod per eam homo non solum est homo, sed animal, et vivum, et corpus, et substantia et ens. Quod quidem sic considerari potest. Forma enim est similitudo agentis in materia. In virtutibus autem activis et operativis hoc invenitur quod quanto aliqua virtus est altior, tanto in se plura comprehendit, non composite, sed unite; sicut secundum unam virtutem, sensus communis se extendit ad omnia sensibilia, quæ secundum diversas potentias, sensus proprii apprehendunt. Perfectioris autem agentis est inducere perfectiorem formam; unde perfectior forma facit per unum omnia quæ inferiores faciunt per diversa, et adhuc amplius; puta, si forma corporis inanimati dat materiæ esse, et esse corpus; et forma plantæ dabit ei et hoc, et insuper vivere; anima vero sensitiva et hoc, insuper et sensibile esse; anima vero rationalis et hoc, et insuper rationale esse. Sic enim inveniuntur differre formæ rerum naturalium secundum perfectum et magis perfectum, ut patet intuenti. Propter quod species comparantur numeris, ut dicitur in VIII Metaph. (com. x): quorum species per additionem et subtractionem unitatis variantur. Unde etiam Aristoteles in II

de Anima (com. XXXI et XXXIII) dicit, quod vegetativum est in sensitivo, et intellectivum in vegetativo, sicut trigonum in tetragono, et tetragonum in pentagono; pentagonum enim virtute continet tetragonum : habet enim hoc et adhuc amplius : non autem quod seorsum in pentagono sit id quod est tetragoni, et id quod est pentagoni proprium, tanquam duæ figuræ. Sic etiam anima intellectiva virtute continet sensitivam, quia habet hoc, et adhuc amplius; non tamen ita quod sint duæ animæ. Si autem diceretur quod anima intellectiva differret per essentiam a sensitiva in homine, non posset assignari ratio unionis animæ intellectivæ ad corpus; cum nulla operatio propria animæ intellectivæ sit per organum corporale.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod auctoritas Dionysii intelligenda est de causis agentibus, non de causis formalibus.

AD SECUNDUM dicendum, quod cum forma perfectissima det omnia quæ dant formæ imperfectiores, et adhuc amplius; materia prout ab ea perficitur eo modo perfectionis quo perficitur a formis imperfectioribus, consideratur ut materia propria etiam illiusmodi perfectionis quam addit perfectior forma super alias; ita tamen quod non intelligatur hæc distinctio in formis secundum essentiam, sed solum secundum intelligibilem rationem. Sic ergo ipsa materia secundum quod intelligitur ut perfecta in esse corporeo susceptivo vitæ, et proprium subjectum animæ.

AD TERTIUM dicendum, quod cum animal sit id quod vere est homo; distinctio naturæ animalis ab homine non est secundum diversitatem realem formarum, quasi alia forma sit per quam sit animal, et superaddatur altera per quam sit homo; sed secundum rationes intelligibiles. Secundum enim quod intelligitur corpus perfectum in esse sensibilis ab anima, sic comparatur ad perfectionem ultimam, quæ est ab anima rationali, inquantum hujusmodi, ut materiale ad formale. Cum enim genus et species significent quasdam intentiones intelligibiles, non requiritur ad distinctionem speciei et generis distinctio realis formarum, sed intelligibilis tantum.

AD QUARTUM dicendum, quod anima movet corpus per cognitionem et appetitum; vis autem sensitiva et appetitiva in animali habent determinatum organum; et sic ab illo organo incipit motus animalis, quod est cor; secundum Aristotelem (lib. II de gener. Animal., cap. IV). Sic igitur una pars animalis est movens, et altera est mota; ut pars movens accipiatur primum organum animæ appetitivæ, et reliquum corpus sit motum. Sed quia in homine movent voluntas et intellectus, quæ non sunt alicujus organi actus; movens erit ipsa anima secundum partem intellectivam; motum autem corpus secundum quod est perfectum ab ipsa anima in esse corporeo.

AD QUINTUM dicendum, quod in incarnatione Verbi anima

ponitur medium inter Verbum et carnem, non necessitatis, sed congruentiæ; unde et separata anima a carne in morte Christi, remansit Verbum immediate carni unitum.

Ad sextum dicendum, quod liber ille non est Augustini, nec est multum authenticus, et in hoc verbo satis improprie loquitur; utrumque enim ad animam pertinet, et phantasticum et sensualitas; tamen dicitur sensualitas ad carnem referri, inquantum est appetitus rerum ad corpus pertinentium; phantasticum autem ad animam, inquantum in eo sunt similitudines corporum sine corporibus. Hæc autem dicuntur esse media inter animam et carnem, non prout ànima est forma corporis, sed prout est motor.

Ad septimum dicendum, quod administratio corporis pertinet ad animam inquantum est motòr, non inquantum est forma. Et licet ea quibus anima administrat corpus, sint necessaria ad hoc quod anima sit in corpore, ut propriæ dispositiones talis materiæ; non tamen propter hoc sequitur quod eadem sit ratio administrationis et formalis unionis; sicut enim eadem est secundum substantiam anima quæ est motor et forma, sed differt ratione; ita et eadem sunt quæ sunt necessaria ad unionem formalem et ad administrationem, licet non secundum eamden rationem.

Ad octavum dicendum, quod per hoc quod anima differt a corpore ut corruptible ab incorruptibili, non tollitur quin sit forma ejus, ut ex supradictis patet; unde sequitur quod immediate uniatur.

Ad nonum dicendum, quod anima dicitur uniri corpori per spiritum, inquantum est motor; quia primum (1) quod movetur ab anima in corpore, est spiritus, ut Aristoteles dicit in libro de causa motus animalium (cap. vi); tamen etiam ille liber non est magnæ auctoritatis.

Ad decimum dicendum, quod si aliqua duo sunt diversa per essentiam, ita quod utrumque habeat naturam suæ speciei completam, non possunt uniri nisi per medium aliquod ligans et uniens. Anima autem et corpus non sunt hujusmodi, cum utrumque naturaliter sit pars hominis; sed comparantur ad invicem ut materia ad formam, quarum unio est immediata, ut ostensum est.

Ad undecimum dicendum, quod anima unitur corpori ut perficiatur non solum quantum ad intelligere phantasticum, sed etiam quantum ad naturam speciei, et quantum ad alias operationes quas exercet per corpus. Tamen dato quod solum propter intelligere phantasticum ei uniretur, non sequeretur quod unio esset mediante phantasmate; sic enim unitur anima corpori propter intelligere, ut per eam homo intelligat; quod

(1) *Al.* principium.

non esset, si fieret unio per phantasmata, ut ostensum est supra.

Ad duodecimum dicendum, quod corpus antequam animetur habet aliquam formam : illa autem forma non manet anima adveniente. Adventus enim animæ est per quamdam generationem; generatio autem unius non est sine corruptione alterius; sicut cum recipitur forma ignis in materia aeris, desinit esse actu in ea forma aeris, et remanet in potentia tantum. Nec est dicendum, quod forma fiat vel corrumpatur; quia ejus est fieri et corrumpi, cujus est esse; quod non est formæ ut existentis, sed sicut ejus quo aliquid est. Unde et fieri non dicitur nisi compositum, inquantum reducitur de potentia in actum.

Ad decimumtertium dicendum, quod in embryone apparent quædam opera vitæ; sed quidam dixerunt, hujusmodi opera esse ab anima matris. Sed hoc est impossibile; quia de ratione operum vitæ est quod sint a principio intrinseco, quod est anima. Quidam vero dixerunt quod a principio inest anima vegetabilis; et illa eadem cum fuerit magis perfecta, fit anima sensitiva, et tandem fit anima intellectiva; sed per actionem exterioris agentis quod est Deus. Sed hoc est impossibile. Primo, quia sequeretur quod forma substantialis reciperet magis et minus, et quod generatio esset motus continuus. Secundo, quia sequeretur animam rationalem esse corruptibilem, cum vegetabilis et sensibilis corruptibiles sint, dum ponitur fundamentum animæ rationalis esse substantia vegetabilis et sensibilis. Non autem dici potest quod sint tres animæ in uno corpore, ut ostensum est. Relinquitur ergo dicendum, quod in generatione hominis vel animalis sunt multæ generationes et corruptiones sibi invicem succedentes. Adveniente enim perfectiori forma, deficit imperfectior. Et sic cum in embryone primo sit anima vegetativa tantum; cum perventum fuerit ad majorem perfectionem, tollitur forma imperfecta, et succedit forma perfectior, quæ est anima vegetativa et sensitiva simul; et ultimo cedente, succedit ultima forma completissima, quæ est anima rationalis.

Ad decimumquartum dicendum, quod corpus mathematicum dicitur corpus abstractum; unde dicere corpus mathematicum esse in sensibilibus, est dicere duo opposita simul, ut Aristoteles argumentatur in III Metaph. (com. vi), contra quosdam Platonicos hoc ponentes. Nec tamen sequitur quod abstrahentium sit mendacium, si corpus mathematicum sit tantum in intellectu; quia non intelligit intellectus abstrahens, corpus aliquod esse non in sensibilibus; sed intelligit ipsum, non intelligendo sensibilia; sicut si quis intelligat hominem non intelligendo ejus risibilitatem, non mentitur; mentiretur autem, si intelligeret hominem non esse risibilem. Dico tamen,

quod si corpus mathematicum esset in corpore sensibili, cum corpus mathematicum sit dimensionale, tantum pertineret ad genus quantitatis; unde non requireretur ad ipsum aliqua forma substantialis. Corpus autem quod est in genere substantiæ, habet formam substantialem, quæ dicitur corporeitas, quæ non est tres dimensiones, sed quæcumque forma substantialis, ex qua sequuntur in materia tres dimensiones; et hæc forma in igne est igneitas, in animali anima sensitiva, et in homine anima intellectiva.

Ad decimumquintum dicendum, quod partes definitionis sunt partes formæ vel speciei, non propter realem differentiam formarum, sed secundum distinctionem intelligibilem, ut dictum est ad tertium.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet anima non habeat corporeitatem in actu, habet tamen virtute, sicut sol calorem.

Ad decimumseptimum dicendum, quod ordo ille quem Commentator tangit, est secundum rationem intelligibilem tantum; quia prius intelligitur materia perfici secundum rationem formæ universalis quam specialis; sicut prius intelligitur aliquid ens quam vivum, et vivum quam animal, et animal quam homo.

Ad decimumoctavum dicendum, quod quodlibet esse generis vel speciei consequuntur propria accidentia illius generis vel speciei; unde quando jam materia intelligitur perfecta secundum rationem hujus generis quod est corpus, possunt in ea intelligi dimensiones, quæ sunt propria accidentia hujus generis; et sic consequentur ordinem intelligibilem in materia, secundum diversas ejus partes, diversæ formæ elementares.

Ad decimumnonum dicendum, quod idem specie calor est in igne et aere; quia quælibet qualitas specialiter attribuitur uni elemento in quo est perfecte; et per concomitantiam vel derivationem alteri, tamen imperfectius. Cum ergo ex hoc aere fit hic ignis, calor manet idem specie, sed augmentatus; non tamen idem numero, quia non manet idem subjectum. Nec hoc facit ad difficultatem conversionis, cum corrumpatur per accidens ex corruptione subjecti, et non ex contrarietate agentis.

Ad vicesimum dicendum, quod materia prout nuda consideratur, se habet indifferenter ad omnes formas, sed determinatur ad speciales formas per virtutem moventis, ut traditur in II de Generatione (com. LIII). Et secundum ordinem intelligibilem formarum in materia, est ordo agentium naturalium. Inter ipsa enim corpora cœlestia unum est universalius activum quam alterum; nec universalius agens agit seorum ab inferioribus agentibus, sed ultimum agens proprium agit in virtute omnium superiorum. Unde non imprimuntur a diversis agentibus diversæ formæ in uno individuo; sed una forma est quæ imprimitur a proximo agente, continens in se virtute omnes formas præcedentes; et materia, secundum quod consideratur

perfecta sub ratione formæ universalioris et accidentium consequentium, fit propria ad subsequentem perfectionem.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod cum unumquodque genus dividatur per potentiam et actum, ipsa potentia, quæ est in genere substantiæ, materia est, sicut forma actus; unde materia non subest formæ mediante aliqua potentia.

ARTICULUS IV. — *Utrum tota anima sit in qualibet parte corporis.*

Quarto quæritur, utrum tota anima sit in qualibet parte corporis. Et videtur quod non. Dicit enim Aristoteles in libro de causa motus Animalium (cap. VII) : *Nihil opus est in unoquoque corporis esse animam, sed in quodam corporis principio existere*. In natura autem nihil est frustra. Non est ergo anima in qualibet parte corporis.

2. Præterea, ex corpore et anima constituitur animal. Si igitur in qualibet parte corporis esset anima, quælibet pars animalis esset animal ; quod est inconveniens.

3. Præterea, in quocumque est subjectum, et proprietas subjecti. Sed omnes potentiæ animæ sunt in essentia animæ, sicut et proprietates in subjecto. Ergo si anima esset in qualibet parte corporis, sequeretur quod in qualibet parte corporis essent omnes potentiæ animæ ; et sic auditus erit in oculo, et visus in aure ; quod est inconveniens.

4. Præterea, nulla forma quæ requirit dissimilitudinem partium, invenitur in qualibet parte ; ut patet de forma domus, quæ non est in quacumque parte domus, sed in tota domo : formæ vero quæ non requirunt dissimilitudinem partium, sunt in singulis partibus, ut forma aeris et ignis. Anima autem est forma requirens dissimilitudinem partium, ut patet in omnibus animatis. Ergo anima non est in qualibet parte corporis.

5. Præterea, nulla forma quæ extenditur secundum extensionem materiæ, est tota in qualibet parte suæ materiæ. Sed anima extenditur secundum extensionem materiæ ; dicitur enim in libro de quantitate Animæ : *Tamen æstimo esse animam, quantum eam spatia corporis esse patiuntur*. Ergo anima non est tota in qualibet parte corporis.

6. Præterea, quod anima sit in qualibet corporis parte, præcipue videtur ex hoc quod in qualibet corporis parte agit. Sed anima operatur ubi non est : quia, ut Augustinus dicit ad Volusianum (Epist. III), anima sentit et videt in cœlo, ubi non est. Non est ergo necessarium animam esse in qualibet corporis parte.

7. Præterea, secundum Philosophum (lib. II Topic., cap III), motis nobis, moventur ea quæ in nobis sunt. Contingit autem unam partem corporis moveri alia quiescente. Si ergo anima

est in qualibet parte corporis, sequitur quod simul moveatur et quiescat; quod videtur inconveniens.

8. Præterea, si anima est in qualibet parte corporis, unaquæque pars corporis immediatum ordinem habebit ad animam, et sic non dependent aliæ partes a corde; quod est contra Hieronymum super Matthæum (cap. xv, super illud: *De corde exeunt cogitationes*), qui dicit, quod principale hominis non est in cerebro secundum Platonem, sed in corde secundum Christum.

9. Præterea, nulla forma quæ requirit determinatam figuram, potest esse ubi non est illa figura. Sed anima est in corpore secundum determinatam figuram: dicit enim Commentator in I de Anima (com. LII), quod quodlibet corpus animalis habet figuram propriam. Et hoc manifestatur in speciebus animalium: membra enim leonis non differunt a membris cervi nisi propter diversitatem animæ. Ergo cum in parte non inveniatur figura totius, anima non erit in parte. Et hoc est quod idem Commentator dicit in eodem libro, quod si cor habet naturam recipiendi animam quia habet talem figuram, manifestum est quod pars ejus non recipit illam animam, quia non habet talem figuram.

10. Præterea, quanto aliquid est magis abstractum, tanto minus determinatur ad aliquod corporale. Sed Angelus est magis abstractus quam anima: determinatur autem Angelus ad aliquam partem mobilis quod movet, et non est in qualibet parte ejus, ut patet per Philosophum in VIII Physicor. (comment. LXXXIV), ubi dicit quod motor cœli non est in centro, sed in quadam parte circumferentiæ. Multo minus igitur anima est in qualibet parte sui corporis.

11. Præterea, si in quacumque parte corporis est operatio animæ, est anima, pari ratione in quacumque parte corporis est operatio visivæ potentiæ, ibi est ipsa visiva potentia. Sed operatio visivæ potentiæ esset in pede, si ibi esset organum visivæ potentiæ; unde quod desit operatio visiva, erit propter defectum organi tantum. Erit igitur ibi potentia visiva, si ibi sit anima.

12. Præterea, si anima est in qualibet parte corporis, oportet quod ubicumque sit aliqua pars corporis, ibi sit anima. Sed pueri crescentis partes incipiunt esse per augmentum ubi prius non erant. Ergo et anima ejus incipit esse ubi prius non erat. Sed hoc videtur impossibile. Tribus enim modis aliquid incipit esse ubi prius non erat. Aut per hoc quod de novo fit; sicut cum anima creatur et infunditur corpori. Aut per propriam transmutationem; sicut cum corpus transfertur de loco ad locum. Aut per transmutationem alterius in ipsum, sicut cum corpus Christi incipit esse in altari. Quorum nullum hic dici potest. Ergo anima non est in qualibet parte corporis.

13. Præterea, anima non est nisi in corpore cujus est actus. Est autem actus corporis organici, ut dicitur II de Anima (comment. VI). Cum igitur non quælibet pars corporis sit corpus organicum; non erit in qualibet parte corporis.

14. Præterea, plus differunt caro et os unius hominis quam duæ carnes duorum hominum. Sed anima una non potest esse in duobus corporibus diversorum. Ergo non potest esse in omnibus partibus unius hominis.

15. Præterea, si anima est in qualibet parte corporis, oportet quod ablata quacumque parte corporis, vel auferatur anima, quod patet esse falsum, cum remaneat homo vivens; vel transferatur de illa parte ad alias; quod est impossibile, cum anima sit simplex, et per consequens immobilis. Non ergo est in qualibet parte corporis.

16. Præterea, nullum indivisibile potest esse nisi in indivisibili, cum locum oporteat æquari locato. In corpore autem contingit signare infinita indivisibilia. Si igitur anima sit in qualibet parte corporis; sequetur quod sit in infinitis: quod esse non potest, cum sit finitæ virtutis.

17. Præterea, cum anima sit simplex absque quantitate dimensiva, nulla totalitas videtur posse ei attribui nisi virtutis. Sed non est in qualibet parte corporis secundum suas potentias, in quibus consideratur totalitas virtutis ejus. Non ergo in qualibet parte corporis est tota anima.

18. Præterea, quod aliquid possit esse totum in toto et in omnibus partibus, videtur provenire ex ejus simplicitate; nam (1) hoc in corporibus videmus non posse accidere. Sed anima non est simplex, sed composita ex materia et forma. Ergo non est in qualibet parte corporis. Probatio mediæ. Philosophus in II Metaph. reprehendit ponentes materiam corporalem primum principium, quia ponebant solum elementa corporum, non corporum autem non. Igitur incorporeorum est etiam aliquod elementum. Sed elementum est materiale principium. Ergo etiam substantiæ incorporeæ, ut Angelus et anima, habent materiale principium.

19. Præterea, quædam animalia decisa vivunt. Non est autem dicere quod altera pars vivat per totam animam. Ergo nec ante decisionem tota anima erat in illa parte, sed pars animæ.

20. Præterea, totum et perfectum idem est, ut dicitur in III Phys. (com. LXIII). Perfectum autem est quod attingit propriam virtutem, ut dicitur etiam in III Physic. (com. LXIV). Propria autem virtus animæ secundum intellectum est quod non est actus alicujus partis. Non ergo anima est tota in qualibet parte corporis.

(1) *Al.* tamen.

Sed contra est quod dicit Augustinus in III de Trin. quod anima in toto tota est, et in qualibet ejus parte, tota.

Præterea, Damascenus dicit (lib. I, cap. XVII, et lib. II, cap. III), quod Angelus ibi est ubi operatur. Pari ergo ratione et anima. Sed anima operatur in qualibet parte corporis, quia quælibet pars corporis nutritur, augetur et sentit. Ergo anima est in qualibet parte corporis.

Præterea, anima est majoris virtutis quam formæ materiales. Sed formæ materiales, ut ignis aut aeris, sunt in qualibet parte. Multo igitur magis anima.

Præterea, in libro de Spiritu et Anima (cap. IX, in princ.) dicitur, quod anima præsentia sua corpus vivificat. Sed quælibet pars corporis vivificatur ab anima. Ergo anima est cuilibet parti corporis præsens.

Respondeo dicendum, quod veritas hujus quæstionis ex præcedentibus dependet. Ostensum est enim prius quod anima unitur corpori non solum ut motor, sed ut forma. Posterius vero ostensum est quod anima non præsupponit alias formas substantiales in materia, quæ dent esse substantiale corpori aut partibus ejus; sed et totum corpus et omnes ejus partes habent esse substantiale et specificum per animam; qua recedente, sicut non manet homo aut animal, aut vivum; ita non manet manus, aut oculus, aut caro, aut os, nisi æquivoce, sicut depicta aut lapidea. Sic igitur cum omnis actus sit in eo cujus est actus, oportet animam, quæ est actus totius corporis et omnium partium, esse in toto corpore et in qualibet ejus parte. Sed tamen aliter se habet totum corpus ad animam, et aliter ad partes ejus. Anima enim totius quidem corporis actus est primo et per se; partium vero in ordine ad totum. Ad cujus evidentiam considerandum, quod cum materia sit propter formam, talem oportet esse materiam ut competit formæ. In istis rebus corruptibilibus formæ imperfectiores, quæ sunt debilioris virtutis, habent paucas operationes, ad quas non requiritur partium dissimilitudo; sicut patet in omnibus inanimatis corporibus. Anima vero, cum sit forma altioris et majoris virtutis, potest esse principium diversarum operationum, ad quarum executionem requiruntur dissimiles partes corporis. Et ideo omnis anima requirit diversitatem organorum in partibus corporis cujus est actus; et tanto majorem diversitatem, quanto anima fuerit perfectior. Sic igitur formæ infimæ uniformiter perficiunt suam materiam; sed anima difformiter, ut ex dissimilibus partibus constituatur integritas corporis, cujus primo et per se anima est actus.

Sed restat inquirendum quod dicitur, totam animam esse in toto, et totam in singulis partibus. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod triplex totalitas invenitur. Prima quidem est manifestior secundum quantitatem, prout totum quantum dicitur,

quod natum est dividi in partes quantitatis : et hæc totalitas non potest attribui formis nisi per accidens inquantum scilicet per accidens dividuntur divisione quantitatis, sicut albedo divisione superficiei. Sed hoc est illarum tantum formarum quæ coextenduntur quantitati; quod ex hoc competit aliquibus formis, quia habent materiam similem et in toto et in parte; unde formæ quæ requirunt magnam dissimilitudinem in partibus, non habent hujusmodi extensionem et totalitatem, sicut animæ, præcipue animalium perfectorum. Secunda autem totalitas attenditur secundum perfectionem essentiæ, cui totalitati etiam respondent partes essentiæ; physice quidem in compositis materia et forma; logice vero genus et differentia; quæ quidem perfectio in formis accidentalibus recipit magis et minus, non autem in substantialibus. Tertia autem totalitas est secundum virtutem. Si ergo loqueremur de aliqua forma habente extensionem in materia, puta de albedine; possemus dicere quod est tota in qualibet parte totalitate essentiæ et virtutis, non autem totalitate prima, quæ est ei per accidens; sicut tota ratio speciei albedinis invenitur in qualibet parte superficiei, non autem tota quantitas quam habet per accidens, sed pars in parte. Anima autem, et præcipue humana, non habet extensionem in materia; unde in ea prima totalitas locum non habet. Relinquitur ergo quod secundum totalitatem essentiæ simpliciter enuntiari possit esse tota in qualibet corporis parte, non autem secundum totalitatem virtutis; quia partes difformiter perficiuntur ab ipsa ad diversas operationes; et aliqua operatio est ejus, scilicet intelligere, quam per nullam partem corporis exequitur. Unde sic accepta totalitate animæ secundum virtutem, non solum non est tota in qualibet parte, sed nec est tota in toto: quia virtus animæ capacitatem corporis excedit, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de anima quantum ad potentiam motivam, quæ primo fundatur in corde.

Ad secundum dicendum, quod anima non est in qualibet parte corporis primo et per se, sed in ordine ad totum, ut dictum est (in corp. art.); et ideo non quælibet pars animalis est animal.

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in libro de Somno et Vigilia (cap. i, ante med.), cujus est potentia, ejus est actio. Unde potentiæ illæ quarum operationes non sunt solius animæ, sed conjuncti, sunt in organo sicut in subjecto; in anima autem sicut in radice. Solum autem illæ potentiæ sunt in anima sicut in subjecto, quarum operationes anima non per organum corporis exequitur; quæ tamen sunt animæ secundum quod excedit corpus. Unde non sequitur quod in qualibet parte corporis sint omnes potentiæ animæ.

Ad quartum dicendum, quod forma domus, cum sit accidentalis, non dat esse specificum singulis partibus domus, sicut dat anima singulis partibus corporis; et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod auctoritas illa non sic intelligitur quod anima humana extendatur secundum extensionem corporis; sed quod virtualis animæ quantitas non porrigitur in majorem quantitatem quam corporis.

Ad sextum dicendum, quod omnis operatio aliquo modo accipitur ut media inter operantem et objectum operationis; vel realiter, sicut in illis actionibus quæ procedunt ab agente in aliquod extrinsecum transmutandum; vel secundum modum intelligendi, sicut intelligere et velle, et hujusmodi, quæ licet sint actiones in agente manentes, ut dicitur in IX Metaph. (cap. xvi), tamen significantur per modum aliarum actionum, ut ab uno tendentes in aliud. Sic ergo cum dicitur aliquis operari hic vel ibi, dupliciter potest intelligi. Uno modo quod per hujusmodi adverbium determinetur verbum, ex quo operatio exit ab agente; et sic verum est quod anima ubicumque operatur, ibi est. Alio modo ex ea parte qua operatio intelligitur terminari ad alterum; et sic non ubicumque operatur, ibi est: sic enim sentit et videt in cœlo, inquantum cœlum sentitur et videtur ab ea.

Ad septimum dicendum, quod anima moto corpore movetur per accidens, et non per se. Non est autem inconveniens quod aliquid simul moveatur et quiescat per accidens secundum diversa; esset autem inconveniens, si per se simul quiesceret et moveretur.

Ad octavum dicendum, quod licet anima sit actus cujuslibet partis corporis, non tamen uniformiter omnes partes corporis perficiuntur ab ea, ut dictum est; sed una altera principalius et perfectius.

Ad nonum dicendum, quod anima per determinatam figuram dicitur esse in corpore, non quod figura sit causa quare sit in corpore; sed potius figura corporis est ex anima; unde ubi non est figura conveniens huic animæ, non potest esse hæc anima. Sed aliam figuram requirit anima in toto corpore, cujus per prius est actus, et aliam in parte, cujus est actus in ordine ad totum, sicut dictum est. Unde in animalibus in quibus figura partis fere est conformis figuræ totius, pars recipit animam ut quoddam totum : quare decisa vivit. In animalibus tamen perfectis, in quibus figura partis multum differt a figura totius, pars non recipit animam sicut totum et primum perfectibile, ut decisa vivat; recipit tamen animam in ordine ad totum, ut conjuncta vivat.

Ad decimum dicendum, quod Angelus comparatur ad corpus cœleste quod movet, non sicut forma, sed sicut motor; unde non est simile de ipso et de anima, quæ est forma totius et cujuslibet partis.

Ad undecimum dicendum, quod si esset oculus in pede, esset ibi potentia visiva, quia hæc potentia est actus talis organi animati. Remoto autem organo, remanet ibi anima, non tamen potentia visiva.

Ad duodecimum dicendum, quod augmentum non fit sine motu locali, ut dicit Philosophus IV Physic.; unde augmentato puero, sicut aliqua pars corporis incipit esse per se ubi prius non erat, ita anima per accidens, et per transmutationem suam, inquantum per accidens movetur, moto corpore.

Ad decimumtertium dicendum, quod corpus organicum est perfectibile ab anima primo et per se ; singula autem organa et organorum partes, in ordine ad totum, sicut dictum est (in corp. art.)

Ad decimumquartum dicendum, quod caro mea cum carne tua magis convenit secundum rationem speciei, quam caro mea cum osse meo ; sed secundum analogiam ad totum est e converso. Nam caro mea et os meum possunt ordinari ad unum totum constituendum, non autem caro mea et caro tua.

Ad decimumquintum dicendum, quod præcisa parte non sequitur quod auferatur anima, vel quod ad aliam partem transmutetur ; nisi poneretur quod in illa sola parte anima esset ; sed sequitur quod illa pars desinat perfici ab anima totius.

Ad decimumsextum dicendum, quod anima non est indivisibilis ut punctum habens situm in continuo ; contra cujus rationem esset in loco divisibili esse ; sed anima est indivisibilis per abstractionem a toto genere continui ; unde non est contra ejus rationem, si sit in aliquo divisibili toto.

Ad decimumseptimum dicendum, quod anima ex hoc quod est indivisibilis, sequitur quod non habeat totalitatem quantitatis ; nec propter hoc relinquitur quod sit in ea sola totalitas potentiarum : est enim in ea totalitas secundum essentiæ rationem, ut dictum est (in corp. art.).

Ad decimumoctavum dicendum, quod Philosophus in libro illo intendit inquirere de principiis omnium entium, non solum materialibus, sed etiam formalibus, efficientibus, et finalibus ; et ideo redarguuntur ab ipso antiqui naturales, qui posuerunt tantum causam materialem, quæ non habet locum in rebus incorporalibus ; et sic non poterant ponere principia omnium entium. Non ergo intendit dicere, quod sit aliquod elementum materiale rerum incorporalium ; sed quod illi sunt reprehendendi qui principia rerum incorporalium neglexerunt, ponentes causam materialem tantum.

Ad decimumnonum dicendum, quod in illis animalibus quæ decisa vivunt, est una anima in actu, et multæ in potentia ; per decisionem autem reducuntur in actum multitudinis, sicut contingit in omnibus formis quæ habent extensionem in materia.

AD VICESIMUM dicendum, quod cum dicitur anima esse tota in qualibet parte, accipitur totum et perfectum secundum rationem essentiæ, et non secundum rationem potentiæ, seu virtutis, ut ex supradictis patet.

ARTICULUS V. — *Utrum aliqua substantia spiritualis creata sit non unita corpori.*

Quinto quæritur, utrum aliqua substantia spiritualis creata, sit non unita corpori. Et videtur quod non. Dicit enim Origenes in I Periarchon (cap. VI, in fin.) : *Solius Dei, idest Patris et Filii et Spiritus sancti, proprium est ut absque ulla corporeæ societatis adjectione intelligatur existere.* Nulla ergo substantia spiritualis creata potest esse corpori non unita.

2. Præterea, Paschasius Papa dicit, quod spiritualia sine corporalibus subsistere non possunt. Non est ergo possibile spirituales substantias non unitas corporibus esse.

3. Præterea, Bernardus super Can. (ser. V) inquit : *Liquet omnem spiritum creatum corporeo indigere solatio.* Manifestum est autem quod cum natura non deficiat in necessariis, multo minus deficit Deus. Non ergo spiritus creatus sine corpore invenitur.

4. Præterea, si aliqua substantia spiritualis creata est (1) omnino corpori non unita, necesse est quod sit supra tempus; tempus enim corporalia non excedit. Sed substantiæ spirituales creatæ non omnino sunt supra tempus. Cum enim ex nihilo creatæ sint, et per consequens a non esse incipiant, necesse est eas vertibiles esse, ut possint deficere in non esse, nisi ab alio continerentur. Quod autem potest in non esse deficere, non omnino est supra tempus; potest enim nunc esse, et in alio nunc non esse. Non est ergo possibile aliquas creatas substantias absque corporibus esse.

5. Præterea, Angeli quædam corpora assumunt. Corpus autem assumptum ab Angelo, movetur ab eo. Cum igitur moveri secundum locum præsupponat sentire et vivere, ut patet in II de Anima (com. XXVIII, XXIX, XXXI), videtur quod corpora assumpta ab Angelis sentiant et vivant, et ita sint corporibus naturaliter uniti; de quibus tamen maxime videtur quod sint a corporibus absoluti. Nulla ergo spiritualis substantia creata est corpori non unita.

6. Præterea, Angelus naturaliter est perfectior quam anima. Perfectius autem est quod vivit et dat vitam, quam illud quod vivit tantum. Cum igitur anima vivat, et det vitam corpori per hoc quod est forma ejus; videtur quod multo fortius Angelus non solum vivat, sed etiam uniatur alicui corpori cui det vitam; et sic idem quod prius.

7. Præterea, manifestum est quod Angeli singularia co-

(1) *Al.* non est.

gnoscunt : alioquin frustra hominibus in custodiam deputarentur. Non possunt autem singularia cognoscere per formas universales : quia sic æqualiter se haberet eorum cognitio ad præteritum et futurum, cum tamen futura cognoscere solius Dei sit. Cognoscunt igitur Angeli singularia per formas particulares, quæ requirunt organa corporalia sibi unita in quibus recipiantur. Ergo Angeli habent organa corporalia sibi unita ; et sic nullus spiritus creatus videtur esse omnino a corpore absolutus.

8. Præterea, principium individuationis est materia. Angeli autem sunt quædam individua : alioquin non haberent proprias actiones ; agere enim per materiam est. Cum igitur non habeant materiam ex qua sint, ut supra (art. 1) dictum est ; videtur quod habeant materiam in qua, scilicet corpora quibus uniuntur.

9. Præterea, cum spiritus creati sint substantiæ finitæ, necesse est quod sint in determinato genere et specie. Est igitur in eis invenire naturam universalem speciei. Ex ipsa autem natura universali non habent quod individuentur. Ergo oportet esse aliquid additum per quod individuentur. Hoc autem non potest esse aliquid materiale, quod intret compositionem Angeli ; cum Angeli sint immateriales substantiæ, ut supra (art. 1) dictum est. Necesse est ergo quod addatur eis aliqua materia corporalis, per quam individuantur ; et sic idem quod prius.

10. Præterea, substantiæ spirituales creatæ non sunt materia tantum, quia sic essent in potentia solum, et non haberent aliquam actionem ; nec iterum sunt compositæ ex materia et forma, ut supra (art. 1) ostensum est. Relinquitur igitur quod sint formæ tantum. De ratione autem formæ est quod sit actus materiæ cui unitur. Videtur ergo quod spirituales substantiæ uniantur materiæ corporali.

11. Præterea, de similibus simile est judicium. Sed aliquæ spirituales substantiæ creatæ sunt unitæ corporibus. Ergo omnes.

Sed contra est quod Dionysius dicit (IV cap. de div. Nom.), quod Angeli sunt incorporales et immateriales.

Præterea, secundum Philosophum in VII Physic., si aliqua duo inveniuntur conjuncta, quorum unum sine altero inveniri potest ; oportet et alterum sine alio inveniri. Invenitur enim aliquid movens motum ; unde si aliquid est motum non movens, invenitur etiam aliquid movens non motum. Sed invenitur aliquid compositum ex substantia corporali et spirituali. Cum igitur inveniatur aliquod corpus sine spiritu, videtur quod aliquis spiritus inveniri possit corpori non unitus.

Præterea, Richardus de S. Victore (lib. III de Trin., cap. IX) sic argumentatur. In divinis plures inveniuntur personæ in una natura. In rebus autem humanis una persona in duabus naturis,

scilicet anima et corpore. Ergo et invenitur medium; scilicet quod sit una persona in una natura (1): quod non esset, si natura spiritualis corpori uniretur.

Præterea, Angelus est in corpore assumpto. Si ergo corpus aliud sibi naturaliter uniretur, sequeretur quod duo corpora simul essent in eodem; quod est impossibile. Sunt ergo aliquæ spirituales substantiæ creatæ non habentes corpora naturaliter sibi unita.

Respondeo dicendum, quod quia nostra cognitio a sensu incipit, sensus autem corporalium est; a principio homines de veritate inquirentes solum naturam corpoream capere potuerunt, intantum quod primi naturales (2) philosophi nihil esse nisi corpora existimabant. Unde et ipsam animam corpus esse dicebant. Quos etiam secuti videntur Manichæi hæretici, qui Deum lucem quamdam incorpoream per infinita distinctam spatia esse existimabant. Sic etiam et Anthropomorphitæ, qui Deum lineamentis humani corporis figuratum esse astruebant, nihil ultra corpora esse suspicabantur. Sed posteriores philosophi rationabiliter per intellectum corporalia transcendentes ad cognitionem incorporeæ substantiæ pervenerunt. Quorum Anaxagoras primus, quia ponebat a principio omnia corporalia invicem esse immixta, coactus fuit ponere supra corporalia aliquod incorporeum non mixtum, quod corporalia distingueret et moveret. Et hoc vocabat intellectum distinguentem et moventem omnia, quem nos dicimus Deum (Ex lib. I Physic., com. XXIII; et VIII Physic., com. XXXVII; et III de Anim., com. IV). Plato vero (dialog. X de Republic.) est alia via usus ad ponendum substantias incorporeas. Existimavit enim quod ante omne esse participans, necesse est ponere aliquid abstractum porticipatum. Unde cum omnia corpora sensibilia participent ea quæ de ipsis prædicantur, scilicet naturas generum et specierum et aliorum universaliter de ipsis dictorum, posuit hujusmodi naturas abstractas a sensibilibus per se subsistentes, quas substantias separatas nominabat. Aristoteles vero (XIII Metaph., text. XLIV) processit ad ponendum substantias incorporeas separatas ex perpetuitate cœlestis motus. Oportet enim cœlestis motus aliquem finem ponere. Si autem finis alicujus motus non semper eodem modo se habeat, sed moveatur per se vel per accidens, necesse est illum motum non semper uniformiter se habere; unde motus naturalis gravium et levium magis intenditur cum appropinquat ad hoc quod est esse in loco proprio. Videmus autem in motibus cœlestium corporum semper uniformitatem servari; ex quo existimavit hujus uniformis motus perpetuitatem. Oportebat igitur ut poneret finem hujus motus non moveri nec per se nec per accidens. Omne autem corpus, vel quod est in corpore, mobile est per se vel

(1) *Al.* quod sit una natura *intermediis omissis.* — (2) *Al.* materiales.

per accidens. Sic ergo necessarium fuit quod poneret aliquam substantiam omnino a corpore separatam, quæ esset finis motus cœlestis. In hoc autem videntur tres prædictæ positiones differre, quod Anaxagoras non habuit necesse ponere secundum principia ab eo supposita nisi unam substantiam incorpoream. Plato autem necesse habuit ponere multas, et ad invicem ordinatas secundum multitudinem et ordinem generum et specierum et aliorum, quæ abstracta ponebat; posuit enim primum abstractum, quod essentialiter esset bonum et unum, et consequenter diversos ordines intelligibilium et intellectuum. Aristoteles autem (loc. cit.) posuit plures substantias separatas. Cum enim in cœlo appareant multi motus, quorum quemlibet ponebat esse uniformem et perpetuum; cujuslibet autem motus oportet esse aliquem proprium finem; ex quo finis talis motus debet esse substantia incorporea, consequens fuit ut poneret multas substantias incorporeas ad invicem ordinatas secundum naturam et ordinem cœlestium motuum; nec ultra in eis ponendis processit, quia proprium ejus philosophiæ fuit a manifestis non discedere.

Sed istæ viæ non sunt nobis multum accommodæ : quia neque ponimus mixtionem sensibilium cum Anaxagora, neque abstractionem universalium cum Platone, neque perpetuitatem motus cum Aristotele. Unde oportet nos aliis viis procedere ad manifestationem propositi. Primo igitur apparet esse aliquas substantias omnino a corpore absolutas ex perfectione universi. Talis enim videtur esse universi perfectio, ut non desit ei aliqua natura quam possibile sit esse; propter quod Genes., I, singula dicuntur bona, omnia autem simul valde bona. Manifestum est autem quod si aliqua duo sunt, quorum unum ex altero non dependeat secundum suam rationem, possibile est illud sine alio inveniri; sicut animal secundum suam rationem non dependet a rationali; unde possibile est inveniri animalia non rationalia. Est autem de ratione substantiæ quod per se subsistat; quod nullo modo dependet a corporis ratione, cum ratio corporis quædam accidentia, scilicet dimensiones, aliquo modo respiciat, a quibus non causatur subsistere. Relinquitur igitur quod post Deum, qui non continetur in aliquo genere, inveniantur in genere substantiæ aliquæ substantiæ a corporibus absolutæ. Secundo potest idem considerari ex ordine rerum, qui talis esse invenitur ut ab uno extremo ad alterum non perveniatur nisi per media; sicut sub corpore cœlesti invenitur immediate ignis, sub quo aer, sub quo aqua, sub quo terra, secundum scilicet convenientiam nobilitatis et subtilitatis horum corporum. Est autem in summo rerum vertice id quod est omnibus modis simplex et unum, scilicet Deus. Non igitur possibile est quod immediate sub Deo collocetur corporalis substantia, quæ est omnino composita et divisibilis; sed opor-

tet ponere multa media per quæ deveniatur a summa simplicitate divina ad corpoream multiplicitatem; quorum mediorum aliqua sunt substantiæ incorporeæ corporibus non unitæ, aliqua vero substantiæ incorporeæ corporibus unitæ. Tertio apparet idem ex proprietate intellectus. Manifestum est enim quod intelligere est operatio quæ per corpus fieri non potest, ut probatur in III de Anima (com. VI); unde oportet quod substantia cujus est hæc operatio, habeat esse non dependens a corpore, sed supra corpus elevatum; sicut enim est unumquodque, ita operatur. Si ergo aliqua substantia intelligens corpori uniatur, hoc non erit inquantum est intelligens, sed secundum aliquid aliud: sicut supra (art. 2 et 3) dictum est, quod necessarium est, animam humanam uniri corpori, inquantum indiget operationibus per corpus exercitis ad complementum intellectualis operationis, prout intelligit a phantasmatibus abstrahendo; quod quidem accidit intellectuali operationi, et pertinet ad imperfectionem ipsius, ut ex his quæ sunt intelligibilia solum in potentia, scientiam capiat; sicut est de imperfectione visus vespertilionis, quod necesse habeat videre in obscuro. Quod autem per accidens adjungitur alicui, non in omnibus cum eo invenitur. Oportet etiam quod ante esse imperfectum in aliquo genere inveniatur id quod est perfectum in genere illo; quia perfectum est naturaliter prius imperfecto, sicut actus potentia. Relinquitur igitur quod oportet ponere aliquas substantias incorporeas corpori non unitas, utpote non indigentes aliquo corpore ad intellectualem operationem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in hoc non est auctoritas Origenis recipienda; quia multa in illo libro erronea loquitur, sequens opiniones antiquorum philosophorum.

AD SECUNDUM dicendum, quod Paschasius loquitur de spiritualibus quibus sunt annexa temporalia, cum quorum venditione vel emptione ipsa spiritualia emi vel vendi intelliguntur; jura enim spiritualia vel consecrationes non per se seorsum subsistunt a corporalibus vel temporalibus, quæ eis annectuntur.

AD TERTIUM dicendum, quod omnis spiritus creatus indiget solatio corporeo; quidam propter se, ut anima rationalis; quidam propter nos, ut Angeli qui in corporibus assumptis nobis apparent.

AD QUARTUM dicendum, quod substantiæ spirituales creatæ quantum ad suum esse ponuntur mensurari ævo, licet eorum motus tempore mensurentur, secundum illud Augustini, IV super Genes. ad litteram (lib. VIII, cap. XX, XXII, XXIII), quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus. Quod autem dicitur quod possit verti in non esse, non pertinet ad aliquam potentiam in eis existentem, sed ad potentiam agentis. Sicut enim antequam essent, poterant esse per solam potentiam

agentis; ita possunt non esse per solam potentiam Dei, qui potest subtrahere manum conservantem. In eis vero nulla est potentia ad non esse, ut sic tempore mensurentur, sicut quæ possunt moveri. Licet autem non moveantur, tamen tempore mensurantur.

Ad quintum dicendum, quod moveri secundum locum a movente intrinseco et conjuncto præsupponit sentire et vivere. Sic autem non moventur corpora ab Angelis assumpta. Unde ratio non sequitur.

Ad sextum dicendum, quod vivere et dare vitam effective, nobilius est quam vivere tantum; sed dare vitam formaliter, hoc est ignobilioris substantiæ quam ea quæ vivit per se subsistendo sine corpore. Esse enim illius intellectualis substantiæ quæ est forma corporis, est magis infimum, et affine corporeæ naturæ, intantum ut possit ei communicari.

Ad septimum dicendum, quod Angeli cognoscunt particularia per formas universales quæ sunt similitudines rationum idealium, quibus Deus et universalia et singularia cognoscit. Nec tamen oportet quod cognoscant singularia futura, quæ nondum participaverunt materiam et formam, quæ repræsentatur per species intellectus angelici. Secus est autem de intellectu divino, qui in nunc æternitatis constitutus, totum tempus uno intuitu circumspicit.

Ad octavum dicendum, quod materia est individuationis principium, inquantum non est nata in alio recipi. Formæ vero quæ natæ sunt recipi in aliquo subjecto, de se individuatæ esse non possunt; quia quantum est de sui ratione, indifferens est eis quod recipiantur in uno, vel pluribus. Sed si aliqua forma sit quæ non sit in aliquo receptibilis, ex hoc ipso individuationem habet, quia non potest in pluribus esse, sed ipsa sola manet in seipsa. Unde Aristoteles, in VII Metaph., contra Platonem arguit, quod si formæ rerum sint abstractæ, oportet quod sint singulares.

Ad nonum dicendum, quod in compositis ex materia et forma, individuum addit supra naturam speciei designationem materiæ et accidentia individualia; sed in formis abstractis non addit individuum supra naturam speciei aliquid secundum rem, quia in talibus essentia ejus est ipsummet individuum subsistens, ut patet per Philosophum in VII Metaph. Addit tamen aliquid secundum rationem; scilicet hoc quod est non posse existere in pluribus.

Ad decimum dicendum, quod substantiæ quæ sunt a corporibus separatæ, sunt formæ tantum, non tamen sunt actus alicujus materiæ; licet enim materia non possit esse sine forma, tamen forma potest esse sine materia, quia materia habet esse per formam, et non e converso.

Ad undecimum dicendum, quod anima, quia est infima inter

substantias spirituales, majorem habet affinitatem cum natura corporea, ut possit esse ejus forma, quam superiores substantiæ.

ARTICULUS VI. — *Utrum substantia spiritualis cœlesti corpori uniatur.*

Sexto quæritur, utrum substantia spiritualis cœlesti corpori uniatur. Et videtur quod sic. Dicit enim Dionysius (VII cap. de divinis Nominibus), quod divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum. Ex quo potest accipi quod natura inferior in sui summo attingat superiorem in sui infimo. Supremum autem in natura corporea est corpus cœleste, infimum autem in natura spirituali est anima. Ergo corpus cœleste est animatum.

2. Præterea, nobilioris corporis nobilior est forma. Corpus autem cœleste est nobilissimum corporum, et anima est nobilissima formarum. Si ergo aliqua inferiora corpora sunt animata, multo magis corpus cœleste animatum erit.

3. Sed dicendum, quod licet corpus cœleste non sit animatum, tamen forma qua illud corpus est corpus, est nobilior quam forma qua corpus hominis est corpus. — Sed contra, aut in corpore humano est alia forma substantialis præter animam rationalem quæ dat esse corpori, aut non. Si non, sed ipsa anima dat esse substantiale corpori; cum anima sit nobilissima formarum, sequetur quod forma per quam corpus humanum est corpus, sit nobilior quam forma per quam corpus cœleste est corpus. Si autem sit alia forma substantialis in homine dans esse corpori præter animam rationalem, manifestum est quod per illam formam corpus humanum sit susceptivum animæ rationalis. Quod autem est susceptivum perfectæ bonitatis, est melius eo quod non est susceptivum, ut dicitur II de Cœlo et Mundo (com. LXII et seq.). Si ergo corpus cœleste non est susceptivum animæ rationalis, adhuc sequetur quod forma per quam corpus humanum est corpus, sit nobilior quam forma per quam corpus cœleste est corpus; quod videtur inconveniens.

4. Præterea, perfectio universi requirit ut nulli corpori denegetur id ad quod naturaliter inclinatur. Omne autem corpus habet naturalem inclinationem ad id quo indiget ad suam operationem. Operatio autem propria corporis cœlestis est motus circularis, ad quam indiget substantia spirituali; non enim hic motus potest consequi aliquam formam corporalem, sicut motus gravium et levium; quia oporteret quod motus cessaret cum perveniretur ad aliquod ubi determinatum, sicut accidit in gravibus et levibus; quod patet esse falsum. Relinquitur ergo quod corpora cœlestia habent substantias spirituales sibi unitas.

5. Præterea, omne quod in aliqua dispositione existens movetur naturaliter, in eadem dispositione existens non potest quiescere nisi violenter, sicut corpus grave aut leve extra suum ubi existens. Sed si motus cœli sit a forma naturali, oportet quod in quolibet ubi existens naturaliter moveatur. Ergo in quocumque ubi ponatur quiescere, non quiescet nisi per violentiam. Nullum autem violentum potest esse perpetuum. Non ergo in perpetuum quiescet cœlum post diem judicii, ut secundum fidem ponimus. Cum ergo hoc sit inconveniens, necesse videtur dicere quod cœlum movetur motu voluntario ; et sic sequitur quod cœlum sit animatum.

6. Præterea, in quolibet genere, quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Sed cœlum est primum in genere mobilium. Ergo est per se motum tamquam movens seipsum. Omne autem movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens per appetitum, ut anima, et alia mota, ut corpus. Corpus igitur cœleste est animatum.

7. Præterea, nihil quod movetur a motore totaliter extrinseco, habet motum naturalem. Cum ergo motus cœli sit a substantia spirituali : quia secundum Augustinum, III de Trin. (cap. III et IV), Deus administrat corporalem substantiam per spiritualem ; si illa substantia non uniretur ei, sed esset totaliter extrinseca, motus cœli non esset naturalis ; quod est contra Philosophum in I de Cœlo (com. LXXVIII et seq.).

8. Præterea, substantia illa spiritualis movens cœlum si esset extrinseca tantum, non posset dici quod moveret cœlum solum volendo : quia sic ejus velle esset ejus agere, quod est solius Dei. Oporteret igitur quod aliquid immitteret ad movendum ; et sic cum ejus virtus sit finita, sequeretur quod accideret ei fatigatio in movendo per diuturnitatem temporis : quod est inconveniens, et maxime secundum ponentes æternitatem motus. Ergo substantia spiritualis quæ movet cœlum, est ei unita.

9. Præterea, sicut habetur in IV Physic., motores inferiorum orbium moventur per accidens, non autem motor superioris orbis. Sed motor superioris orbis unitur suo orbi ut motor. Ergo motores inferiorum orbium uniuntur eis non solum ut motores, sed ut formæ ; et sic, ad minus, inferiores orbes sunt animati.

10. Præterea, ut in XI Metaph. (com. XLVIII). Commentator dicit, substantiæ separatæ sunt in optima dispositione in qua esse possunt ; et hoc est ut unaquæque earum moveat corpus cœleste et ut agens, et ut finis. Non autem hoc esset, nisi aliquo modo eis uniretur. Ergo corporibus cœlestibus sunt unitæ substantiæ incorporeæ ; et sic corpora cœlestia videntur esse animata.

11. Præterea, Commentator in eodem libro (com. XXV) expresse dicit, corpora cœlestia animata esse.

12. Præterea, nihil agit extra suam speciem : effectus enim non potest esse potior sua causa. Substantia autem vivens est melior non vivente, ut dicit Augustinus, de vera Religione (cap. IV). Cum ergo corpora cœlestia causent vitam, maxime in animalibus ex putrefactione generatis, videtur quod corpora cœlestia vivant, et sint animata.

13. Præterea, Commentator dicit in lib. de substantia Orbis (cap. LII), quod motus circularis proprius est animæ. Maxime ergo videntur illa corpora esse animata quibus est naturale circulariter moveri. Talia autem sunt corpora cœlestia. Ergo corpora cœlestia sunt animata.

14. Præterea, laudare, narrare et exultare, non convenit nisi rei animatæ et cognoscenti. Sed præmissa attribuuntur cœlis in sacra Scriptura, secundum illud Psalm. CXLVIII, 4 : *Laudate eum cœli cœlorum ;* et Psal. XVIII, 1 : *Cœli enarrant gloriam Dei ;* et Apocal., XVIII, 20 : *Exulta super eam cœlum,* Ergo cœli sunt animati.

1. Sed contra est quod Damascenus dicit II lib. (cap. CXI) : *Nullus animatos cœlos vel luminaria existimet ; inanimati enim et insensibiles sunt.*

2. Præterea, anima unita corpori non separatur ab eo nisi per mortem. Sed corpora cœlestia non possunt esse mortalia, cum sint incorruptibilia. Ergo si aliquæ substantiæ spirituales uniantur eis ut animæ, perpetuo erunt eis alligatæ ; et hoc videtur inconveniens quod aliqui Angeli perpetuo aliquibus corporibus deputentur.

3. Præterea, cœlestis societas beatorum ex Angelis et animabus constat. Sed cœlorum animæ, si sunt cœli animati, sub neutra parte continentur. Ergo aliquæ creaturæ rationales essent quæ non possent esse participes beatitudinis ; quod videtur inconveniens.

4. Præterea, omnis creatura rationalis secundum suam naturam considerata potest peccare. Si igitur aliquæ rationales creaturæ sunt corporibus cœlestibus unitæ, nihil prohibuit, aliquam earum peccasse ; et sic sequeretur quod aliquod cœlestium corporum moveretur a malo spiritu ; quod videtur absurdum.

5. Præterea, bonorum spirituum suffragia implorare debemus. Si igitur spiritus aliqui corporibus cœlestibus sunt uniti ; cum non sit conveniens ponere eos malos, sed oporteat eos bonos ponere, utpote in administratione naturæ corporeæ Deo servientes ; sequeretur quod eorum suffragia essent imploranda. Videretur autem absurdum, si quis diceret : Sol et luna, ora pro me. Non est ergo ponendum spiritus aliquos corporibus cœlestibus esse unitos.

6. Præterea, anima continet corpus cui unitur, secundum Philosophum in I de Anima (com. XC). Si igitur corpora cœle-

stia sunt animata, sequeretur, quod aliqua substantia spiritualis creata contineat totum cœlum : quod est absurdum ; cum hoc solius sapientiæ increatæ sit, ex cujus persona dicitur Eccli., XXIV, 8 : *Gyrum cœli circuivi sola.*

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem fuerunt diversæ opiniones tam inter antiquos philosophos, quam etiam inter doctores ecclesiasticos. Anaxagoras autem existimavit corpora cœlestia esse inanimata ; unde ab Atheniensibus occisus est : dixit enim, solem esse lapidem accensum. Plato vero et Aristoteles et eorum sequaces posuerunt corpora cœlestia esse animata. Similiter inter doctores Ecclesiæ Origenes (I Periar., cap. VII), posuit corpora cœlestia animata : quem secutus est Hieronymus, ut patet in quadam Glossa super illud Eccle., I : *Lustrans universa in circuitu pergit spiritus.* Damascenus vero (lib. II, cap. VI) asserit corpora cœlestia inanimata esse, ut patet in auctoritate inducta. Augustinus vero relinquit sub dubio in II super Genesim ad litteram (cap. XV), et in Enchir. (cap. LVIII). Utraque autem opinio rationem probabilitatis habet. Consideratio enim nobilitatis corporum cœlestium inducit ad ponendum ea esse animata, cum in rerum genere viventia omnibus non viventibus præferantur ; sed consideratio nobilitatis substantiarum spiritualium ad contrarium nos inducit. Non enim superiores spirituales substantiæ habere possunt de operibus animæ, nisi quæ pertinent ad intellectum : quia aliæ operationes vitæ sunt actus animæ inquantum est forma corporis corruptibilis et transmutabilis ; cum quadam enim transmutatione et alteratione corporali sunt : nec intellectus superiorum substantiarum indigere videtur ut a sensibilibus cognitionem accipiat, sicut intellectus noster. Si ergo nulla est in eis de operationibus vitæ nisi intelligere et velle, quæ non indigent organo corporali ; earum dignitas unionem ad corpus excedere videtur. Harum autem duarum considerationum secunda efficacior est quam prima. Unio enim corporis et animæ non est propter corpus, ut corpus scilicet nobilitetur ; sed propter animam, quæ indiget corpore ad sui perfectionem, sicut supra dictum est. Si quis autem magis intime consideret, forte inveniet in his duabus opinionibus aut nullam aut modicam dissonantiam esse : quod sic intelligendum est. Non enim potest dici quod motus corporis cœlestis consequatur aliquam formam corpoream, sicut motus sursum consequitur formam ignis. Manifestum est enim quod una forma naturalis non inclinat nisi ad unum. Ratio autem motus repugnat unitati, quia de ratione motus est quod aliquid aliter se habeat nunc et prius ; unde non inclinat forma naturalis ad motum propter ipsum motum, sed propter esse in aliquo ubi ; quo adepto quiescit motus : et sic accideret in motu cœli, si consequeretur aliquam formam naturalem. Oportet igitur di-

cere, quod motus cœli sit ab aliqua substantia intelligente. Nam finis hujus motus non potest esse nisi quoddam bonum intelligibile abstractum, propter quod movet substantia intellectualis quæ movet cœlum, ut scilicet assequatur ejus similitudinem in operando, et ut explicet in actu id quod virtute continetur in illo intelligibili bono ; et præcipue completio numeri electorum, propter quos omnia alia esse videntur. Sic igitur erit duplex ordo substantiarum spiritualium. Quarum quædam erunt motores cœlestium corporum, et unientur eis sicut motores mobilibus, sicut et Augustinus dicit in III de Trinit. (cap. IV), quod omnia corpora reguntur a Deo per spiritum vitæ rationalem ; et idem a Gregorio habetur in IV Dialogorum (cap. V). Quædam vero erunt fines horum motuum, quæ sunt omnino abstractæ, et corporibus non unitæ. Aliæ vero uniuntur corporibus cœlestibus per modum quo motor unitur mobili. Et hoc videtur sufficere ad salvandum intentionem Platonis et Aristotelis. De Platone quidem manifestum est. Plato enim, sicut supra (art. 2) dictum est, etiam corpus humanum non dixit aliter animatum, nisi inquantum anima unitur corpori ut motor. Ex dictis vero Aristotelis manifestum est quod non posuit in corporibus cœlestibus de virtutibus animæ nisi intellectivam. Intellectus vero, secundum ipsum, nullius corporis actus est. Dicere autem ulterius, quod corpora cœlestia hoc modo sint animata sicut inferiora corpora quæ per animam vegetantur et sensificantur, repugnat incorruptibilitati cœlestium corporum. Sic igitur negandum est corpora cœlestia esse animata eo modo quo ista inferiora corpora animantur ; non est tamen negandum corpora cœlestia esse animata, si per animationem nihil aliud intelligatur quam unio motoris ad mobile. Et istos duos modos videtur Augustinus tangere in I super Genesim ad litteram (cap. XVIII) ; dicit enim : *Solet quæri, utrum cœli luminaria ista conspicua corpora sola sint, an habeant rectores quosdam spiritus suos ; et si habent, utrum ab eis etiam vitaliter inspirentur ; sicut animantur carnes per animas animalium.* Sed licet ipse sub dubio utrumque relinquat, ut per sequentia patet ; secundum præmissa dicendum est, quod habent rectores spiritus, a quibus tamen non sic animantur sicut inferiora animalia a suis animabus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod corpus cœleste attingit substantias spirituales, inquantum inferior ordo substantiarum spiritualium corporibus cœlestibus unitur per modum motoris.

AD SECUNDUM dicendum, quod secundum opinionem Averrois cœlum est compositum ex materia et forma, sicut animal in inferioribus. Sed tamen materia utrobique æquivoce dicitur : nam in superioribus non est potentia ad omne, sicut in inferioribus, sed ad ubi tantum. Unde ipsum corpus actu existens est materia, nec indiget forma quæ det ei esse, cum sit

ens actu, sed quæ det ei motum solum. Et sic corpus cœleste habet nobiliorem formam quam corpus humanum, sed alio modo. Si autem dicatur, sicut alii dicunt, quod ipsum corpus cœleste est compositum ex materia et forma corporali; tunc adhuc dici poterit, quod illa forma corporalis erit nobilissima inquantum est forma et actus, quæ implet totam potentialitatem materiæ, ut non remaneat in ea potentialitas ad aliam formam.

Et per hoc etiam patet solutio AD TERTIUM.

AD QUARTUM dicendum, quod corpus cœleste ex hoc quod movetur a spirituali substantia, sequitur quod habeat inclinationem ad ipsam sicut ad motorem, et non aliter.

Et similiter dicendum AD QUINTUM et SEXTUM.

AD SEPTIMUM dicendum, quod substantia spiritualis quæ movet cœlum, habet virtutem naturalem determinatam ad talis corporis motum. Et similiter corpus cœli habet naturalem aptitudinem ut tali motu moveatur. Et per hoc motus cœli est naturalis, licet sit a substantia intelligente.

AD OCTAVUM dicendum, quod probabiliter dicitur quod imperio voluntatis substantia spiritualis movet corpus cœleste; quamvis enim materia corporalis secundum formalem transmutationem non obediat ad nutum spiritui creato, sed soli Deo, ut Augustinus dicit in III de Trin. (cap. VIII); tamen quod ei obedire ad nutum possit secundum transmutationem localem, etiam in nobis apparet, in quibus statim ad imperium voluntatis sequitur motus corporalium membrorum. Si tamen supra imperium voluntatis addatur etiam influxus virtutis, non propter hoc sequitur fatigatio ex finitate virtutis; quælibet enim virtus superioris (1) ordinis, licet sit finita in se et respectu sui superioris, est tamen infinita respectu suorum inferiorum; sicut etiam virtus solis est infinita respectu generabilium et corruptibilium, per quorum productionem, etiam si in infinitum esset, non minoraretur. Et similiter virtus intellectus est infinita respectu formarum sensibilium; et sic etiam virtus substantiæ spiritualis quæ movet cœlum, est infinita respectu motus corporalis; unde non sequitur in ea fatigatio.

AD NONUM dicendum, quod anima quæ movet animalia corruptibilia, unitur eis secundum esse; sed substantia spiritualis quæ movet cœlestia corpora, unitur eis secundum moveri tantum. Unde moveri per accidens attribuitur animæ corruptibilis animalis ratione sui ipsius; oportet enim quod moto corpore, cum quo est unum secundum esse, ipsamet per accidens moveatur. Sed moveri per accidens attribuitur motori inferioris orbis non ratione sui ipsius, sed ratione mobilis; inquantum scilicet inferior orbis movetur per accidens, ut delatus motu superioris. Motor vero superioris orbis neutro modo per acci-

(1) *Al.* virtutis ordinis.

dens movetur ; quia orbis ejus non defertur, sed alios defert.

Ad decimum dicendum, quod super hoc invenitur Averroes varie locutus. In libro enim de substantia Orbis (cap. I), dixit, quod idem est quod movet corpora cœlestia ut agens et finis ; quod quidem est valde erroneum, præsertim secundum ejus opinionem, qua ponit quod prima causa non est supra substantias moventes primum cœlum (1). Sic enim sequitur quod Deus sit anima primi cœli, secundum quod substantia quæ movet primum cœlum ut agens, dicitur anima ejus. Et ratio quia hoc dixit, est valde insufficiens ; quia enim in substantiis separatis a materia est idem intellectus et intellectum, existimavit quod sit idem desiderans et desideratum ; quod non est simile. Nam cognitio cujuslibet rei fit secundum quod cognitum est in cognoscente ; desiderium autem fit secundum conversionem desiderantis ad rem desideratam. Si autem bonum desideratum inesset desideranti ex seipso, non competeret ei quod moveret ad consequendum bonum desideratum. Unde oportet dicere quod bonum desideratum quod movet ut finis, est aliud a desiderante, quod movet ut agens. Et hoc etiam idem dicit in comment. XI Metaph. (com. XLI et XXXVII) : ponit enim ibi duos motores ; unum conjunctum , quem vocat animam ; et aliud separatum, qui movet ut finis. Tamen ex toto hoc non habetur amplius quam quod substantia spiritualis unitur corpori cœlesti ut motor.

Ad undecimum dicendum, quod corpora cœlestia dicit esse animata, quia substantiæ spirituales uniuntur ei ut motores, et non ut formæ ; unde super VII Metaph. (com. XXXI) dicit, quod virtus formativa seminis non agit nisi per calorem qui est in semine ; non ita quod sit forma in eo, sicut anima in calore naturali ; sed ita quod sit ibi inclusa, sicut anima est inclusa in corporibus cœlestibus.

Ad duodecimum dicendum, quod corpus cœleste, inquantum movetur a substantia spirituali, est instrumentum ejus ; et ita movetur in virtute substantiæ spiritualis ad causandum vitam in istis inferioribus, sicut serra agit in virtute artis ad causandam arcam.

Ad decimumtertium dicendum, quod ex illa ratione amplius haberi non potest, quam quod corpora cœlestia a substantiis spiritualibus moveantur.

Ad decimumquartum dicendum, quod secundum Damascenum cœli dicuntur enarrare gloriam Dei, laudare et exultare, materialiter, inquantum sunt hominibus materia laudandi vel enarrandi vel exultandi. Similia enim inveniuntur in Scripturis de montibus et collibus, et aliis inanimatis creaturis.

Ad primum vero eorum quæ in contrarium objiciuntur, dicendum, quod Damascenus removet corpora cœlestia esse ani-

(1) *Al.* prima causa est supra substantiam moventem primum cœlum.

mata, ita quod substantiæ spirituales uniantur eis ut formæ, sicut corruptibilibus animalibus.

AD SECUNDUM dicendum, quod unus Angelus deputatur ad custodiam unius hominis quamdiu vivit. Unde non est inconveniens si deputatur ad movendum cœleste corpus quamdiu movetur.

AD TERTIUM dicendum, quod si corpora cœlestia sunt animata, spiritus eis præsidentes in societate Angelorum computantur; unde Augustinus dicit in Enchir. (cap. LVIII): *Nec illum certum habeo, utrum ad societatem Angelorum pertineant sol et luna, et cuncta sidera; quamvis nonnullis lucida esse corpora, non tamen sensitiva vel intellectiva, videantur.*

AD QUARTUM dicendum, quod in hoc nulla est dubitatio, si sequamur opinionem Damasceni (lib. II, cap. IV) ponentis Angelos qui peccaverunt, de numero eorum fuisse qui corporibus corruptibilibus præferuntur. Si vero secundum sententiam Gregorii (homil. XXXIV in Evang.), etiam de superioribus aliqui peccaverunt, dicendum, quod Deus eos quos ad hoc ministerium deputavit, custodivit a casu, sicut et plurimos aliorum.

AD QUINTUM dicendum, quod non dicimus : Ora pro me, sol; quia substantia spiritualis non unitur corpori cœli ut forma, sed ut motor tantum ; ut auferatur idololatriæ occasio.

AD SEXTUM dicendum, quod secundum Philosophum in IV Physicorum, motor cœli est in aliqua parte ejus, et non in toto ; et sic non circuit gyrum cœli. Secus autem est de anima, quæ dat esse corpori secundum totum et partes.

ARTICULUS VII. — *Utrum substantia spiritualis corpori aereo uniatur.*

Septimo quæritur, utrum substantia spiritualis corpori aereo uniatur. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus, III super Genes. ad litteram (cap. XX), et IV de Civ. Dei, quod dæmones habent corpora aerea. Sed dæmones sunt substantiæ spirituales. Ergo substantia spiritualis corpori aereo unitur.

2. Præterea, Augustinus in lib. de divinatione dæmonum (cap. III) dicit, quod dæmones subtilitate aerei corporis sensum humanum transcendunt. Hoc autem non esset, nisi aereo corpori naturaliter unirentur. Ergo substantiæ spirituales aereo corpori uniuntur.

3. Præterea, medium non discrepat ab extremis. Sed in regione cœlestium corporum invenitur vita secundum ponentes corpora cœlestia animata ; in regione autem terræ invenitur vita in animalibus et plantis. Ergo et in regione media, quæ est aeris, invenitur vita. Nec hoc potest referri ad vitam avium, quia aves ad modicum spatium aeris supra terram elevantur ; nec videretur conveniens quod totum aliud spatium aeris va-

cuum vita remaneret. Oportet ergo ponere, ut videtur, ibi esse aliqua aerea animalia ; ex quo sequitur quod aliquæ substantiæ spirituales aereo corpori uniantur.

4. Præterea, nobilioris corporis nobilior est forma. Sed aer est nobilior corpus quam terra, cum sit formalius et subtilius. Si ergo corpori terrestri, scilicet humano, unitur substantia spiritualis, quæ est anima, multo fortius corpori aereo unietur.

5. Præterea, eorum quæ magis conveniunt, facilior est unio. Sed aer magis videtur convenire cum anima quam corpus commixtum, quale est corpus hominis ; quia ut Augustinus, dicit super Genes. ad litter. (lib. VII, cap. xv), anima per aerem administrat corpus. Ergo magis nata est uniri anima corpori aereo quam etiam corpori commixto.

6. Præterea, dicitur in lib. de substantia orbis : *Motus circularis proprius est animæ ;* et hoc ideo quia anima, quantum est de se, indifferens est ut moveat in omnem partem. Sed hoc etiam videtur aeri convenire ; quia est cum levibus levis, et cum gravibus gravis. Ergo anima maxime videtur aeri uniri.

Sed contra, anima est actus corporis organici. Sed corpus aereum non potest esse organicum ; quia cum non sit terminabilis termino proprio, sed solum alieno, non est figurabilis. Ergo substantia spiritualis, quæ est anima, non potest corpori aereo uniri.

Respondeo dicendum, quod impossibile est substantiam spiritualem corpori aereo uniri ; quod potest manifestari tripliciter. Primo quidem, quia inter omnia alia corpora, corpora simplicia elementorum sunt imperfectiora, cum sint materialia respectu omnium aliorum corporum ; unde non est conveniens secundum rationem ordinis rerum, quod alicui corpori simplici elementari spiritualis substantia uniatur ut forma. Secunda ratio est, quia aer est corpus simile in toto et in omnibus suis partibus ; unde si alicui parti aeris unitur aliqua spiritualis substantia, eadem ratione et toti aeri unietur, et similiter cuilibet alteri elemento ; quod videtur absurdum. Tertia ratio est, quia substantia spiritualis dupliciter alicui corpori invenitur uniri. Uno modo ad exhibendum corpori motum ; sicut dictum est, quod corporibus cœlestibus spirituales substantiæ uniuntur. Alio modo ut substantia spiritualis per corpus uniatur ad propriam suam operationem, quæ est intelligere ; sicut anima humana unitur corpori, ut per sensus corporeos scientias acquirat. Aeri autem substantia spiritualis non potest uniri neque ratione motus, quia aeri est connaturalis motus quidam, qui consequitur formam ejus naturalem ; nec invenitur aliquis motus aut in toto aere aut in aliqua ejus parte, qui non possit reduci in aliquam causam corporalem ; unde ex motu ejus non

apparet quod aliqua substantia spiritualis ei uniatur. Neque etiam unitur spiritualis substantia corpori aereo propter perfectionem intellectualis operationis; corpus enim simplex non potest esse instrumentum sensus, ut probatur in lib. de Anima (lib. II, com. CXXIX; et lib. III, com. LXII). Unde relinquitur quod spiritualis substantia nullo modo aereo (1) corpori uniatur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ubicumque Augustinus dicit dæmones habere aerea corpora, non loquitur asserendo quasi ex sententia propria, sed secundum opinionem aliorum: unde dicit in XXI de Civit. Dei (cap. X): *Sunt quædam sua etiam dæmonibus corpora, sicut doctis hominibus visum est, ex isto aere crasso atque humido. Si autem nulla quisquam habere corpora dæmones asserat, non est de hac re aut laborandum operosa inquisitione, aut contentiosa disputatione certandum.*

Et per hoc patet solutio AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum, quod in inferiori regione, scilicet circa terram, est locus mixtionis elementorum. Corpora autem mixta quanto magis ad æqualitatem mixtionis perveniunt, tanto magis recedunt ab extremis contrariorum; et sic quamdam similitudinem consequuntur cœlestium corporum, quæ sunt sine contrarietate. Et sic patet quod vita magis potest esse in suprema et infima regione quam in media; præsertim cum in istis inferioribus tanto aptius est corpus ad vitam, quanto propinquius fuerit æqualitati complexionis.

AD QUARTUM dicendum, quod corpus aeris est nobilius quam terra; sed corpus æqualis complexionis est nobilius utroque, quasi magis elongatum a contrarietate; et hoc solum invenitur substantiæ spirituali uniri; in quo tamen inferiora elementa plus necesse est abundare materialiter ad æqualitatem constituendam, propter excessum activæ virtutis in aliis elementis.

AD QUINTUM dicendum, quod anima dicitur administrare corpus suum per aerem, quantum ad motum; quia est susceptibilior motus aliis corporibus spissis.

AD SEXTUM dicendum, quod aer non est indifferens ad omnem motum; sed respectu quorumdam est levis, respectu aliorum gravis; unde ex hoc non habetur quod sit perfectibile per animam.

ARTICULUS VIII. — *Utrum omnes Angeli differant specie ab invicem.*

Octavo quæritur, utrum omnes Angeli differant specie ab invicem. Et videtur quod non. Dicit enim Augustinus in Enchir.: *Creatura rationalis quæ in hominibus erat, quoniam*

(1) *Al. deest* aereo.

peccatis atque suppliciis tota perierat, ex parte reparari meruit. Ex quo sic arguitur. Si omnes Angeli ab invicem differunt secundum naturam speciei, pluribus Angelis irreparabiliter cadentibus, plures naturæ irreparabiliter periissent. Sed hoc non patitur divina providentia ut aliqua natura rationalis ex toto pereat, ut patet ex auctoritate inducta. Ergo non omnes Angeli differunt ab invicem secundum naturam speciei.

2. Præterea, quanto sunt aliqua propinquiora Deo, in quo nulla est diversitas, tanto minus sunt diversa. Angeli autem secundum ordinem naturæ propinquiores sunt Deo quam homines. Magis vero diversa sunt ab invicem quæ differunt numero et specie, quam quæ differunt numero, et conveniunt in specie. Cum ergo homines non differant specie, sed numero solum ; videtur quod nec Angeli specie differant.

3. Præterea, convenientia aliquorum in formali principio facit aliqua idem esse specie ; differentia vero in principio materiali, facit differre numero solum. In Angelis autem ipsum esse se habet ut formale ad essentiam Angeli, ut supra (art. 1) dictum est. Cum ergo omnes Angeli conveniant in esse, differant vero secundum essentiam, videtur quod Angeli non differant specie, sed numero solo.

4. Præterea, omnis substantia subsistens creata, est individuum contentum sub aliqua natura communi speciei ; ita quod si individuum sit compositum, natura speciei prædicabitur de eo secundum rationem compositi ; si vero individuum fuerit simplex, natura speciei prædicabitur de eo secundum simplices rationes. Angelus autem est substantia creata subsistens. Sive ergo sit compositus ex materia et forma, sive simplex, oportet quod contineatur sub aliqua natura speciei. Sed naturæ speciei non derogat quod possit habere plura supposita ; similiter etiam nec individuo sub ea existenti derogat, si habeat aliquod secum compar in eadem specie. Ergo videtur quod possibile sit esse plures Angelos unius speciei. In perpetuis autem non differunt esse et posse, ut dicitur in III Physic. (com. xxxii). Ergo in Angelis sunt plura individua unius speciei.

5. Præterea, in Angelis est perfecta dilectio. Nihil ergo eis subtrahendum est quod ad perfectionem dilectionis pertineat. Sed quod sint plures unius speciei, pertinet ad perfectionem dilectionis ; quia omnia animalia unius speciei naturaliter se invicem diligunt, secundum illud Eccli., xiii, 19 : *Omne animal diligit simile sibi.* Ergo in Angelis sunt plures unius speciei.

6. Præterea, cum sola species definiatur, secundum Boetium ; quæcumque in definitione conveniunt, videntur in specie convenire. Sed omnes Angeli conveniunt in illa definitione quam Damascenus ponit in III lib.: *Angelus est substantia intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, incorporea, Deo*

ministrans; secundum gratiam, non natura, immortalitatem suscipiens. Ergo omnes Angeli sunt unius speciei.

7. Præterea, Angeli secundum ordinem naturæ sunt propinquiores Deo quam homines. Sed in Deo sunt tres personæ unius naturæ secundum numerum. Cum ergo in hominibus sint plures personæ unius naturæ secundum speciem, videtur quod multo fortius in Angelis sint plures personæ in una natura speciei convenientes.

8. Præterea, Gregorius dicit (homil. XXXIV in Evang.) quod in illa cœlesti patria, ubi plenitudo boni est, licet quædam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter; omnia in omnibus sunt, non quidem æqualiter, quia aliqui aliis sublimius possident quæ tamen omnes habent. Non est ergo differentia in Angelis nisi secundum magis et minus. Sed magis et minus non diversificant speciem. Ergo Angeli non differunt specie.

9. Præterea, quæcumque conveniunt in nobilissimo, conveniunt in specie; quia nobilius est quod ponitur sub specie quam quod ponitur sub genere; est enim differentia specifica formalis respectu generis. Sed omnes Angeli conveniunt in nobilissimo quod in eis est, scilicet in natura intellectuali. Ergo omnes Angeli conveniunt in specie.

10. Præterea, si aliquod genus dividatur per duas differentias, quarum una altera sit imperfectior; differentia imperfectior magis est multiplicabilis quam perfectior; sicut irrationale per plures species multiplicatur quam rationale. Substantia autem spiritualis dividitur per unibile et non unibile; unibile autem corpori est imperfectius in spiritualibus substantiis. Cum ergo substantia spiritualis unibilis corpori, scilicet anima humana, non distinguatur in multas species, multo fortius substantia spiritualis non unibilis, scilicet Angelus, non multiplicatur per multas species.

11. Præterea, Bonifacius Papa dicit, quod ministrationes in Ecclesia militante sunt ad exemplum cœlestis militiæ, in qua Angeli differunt in ordine et potestate. Sed in Ecclesia militante differentia ordinis et potestatis non facit homines differre secundum speciem. Ergo nec in cœlesti militia Angelorum Angeli specie differunt, quia sunt diversorum ordinum vel hierarchiarum.

12. Præterea, sicut inferiora elementa sunt ornata plantis et animalibus, et cœlum sidereum stellis et sole et luna; ita etiam cœlum empyreum ornatum est Angelis. Sed in plantis et animalibus inveniuntur multa ejusdem speciei: similiter etiam videtur quod omnes stellæ sint unius speciei; quia communicant in una forma nobilissima, quæ est lux. Ergo videtur, pari ratione, quod vel omnes Angeli vel aliqui conveniant in una specie.

13. Præterea, si plures Angeli non ponantur convenire in una specie; hoc non est nisi quia in eis non est materia. Sed remotio materiæ non solum tollit pluralitatem individuorum, sed etiam unitatem : quia individuum non ponitur sub specie nisi per materiam ; quia materia est individuationis principium. Si ergo necesse est poni Angelos esse individua quædam ; pari etiam ratione poni poterit quod sint plures in una specie.

14. Præterea, in his quæ sunt separata a materia, idem est intellectum et intelligens, secundum Philosophum (lib. III de Anima, text. xv). Si igitur Angeli essent sine materia, idem esset Angelus intellectus et Angelus intelligens. Sed quilibet Angelus intelligit Angelum quemlibet. Ergo sequeretur quod non esset nisi unus Angelus ; quod est falsum. Non est ergo ponendum quod Angeli sint sine materia ; et ita neque ponendum est quod omnes Angeli differant specie.

15. Præterea, numerus est species quantitatis, quæ non est sine materia. Si ergo in Angelis non esset materia, non esset in eis numerus ; quod est falsum. Ergo idem quod prius.

16. Præterea, in his quæ sunt sine materia, non est multiplicatio nisi secundum causam et causatum, ut Rabbi Moyses dicit. Si igitur Angeli sunt sine materia ; aut non est in eis multitudo, aut unum est causa alterius ; quorum utrumque est falsum. Ergo idem quod prius.

17. Præterea, creaturæ a Deo sunt conditæ, ut in eis divina bonitas repræsentetur. Sed in una specie Angeli repræsentatur divina bonitas perfectius quam in una specie hominis. Non ergo oportet ponere plures species Angelorum.

18. Præterea, diversæ species secundum differentias specificas differunt, quæ ex opposito dividuntur. Non possunt autem designari tot differentiæ specificæ oppositæ, quanta ponitur multitudo Angelorum. Non ergo omnes Angeli differunt specie.

Sed contra, si aliqui Angeli in specie conveniant, maxime hoc videtur de illis qui sunt unius ordinis. Sed illi qui sunt unius ordinis, non conveniunt in specie ; cum in eodem ordine sint primi, medii et ultimi, ut Dionysius dicit (x cap. angelicæ Hierar.). Species autem non prædicatur de suis individuis secundum prius et posterius, ut dicitur in III Metaph. (com. xi). Non ergo sunt plures Angeli unius speciei.

Præterea, illa sola videntur multiplicari secundum numerum in una specie, quæ sunt corruptibilia ; ut natura speciei, quæ non potest conservari in uno, conservetur in pluribus. Sed Angeli sunt incorruptibiles. Ergo non sunt plures Angeli unius speciei.

Præterea, multiplicatio individuorum in una specie est per divisionem materiæ. Sed Angeli sunt immateriales : quia, ut Augustinus dicit XII Confess. (cap. vii in fin.), materia est

prope nihil, Angeli autem prope Deum. Ergo in Angelis non est multiplicatio individuorum in eadem specie.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem diversimode aliqui sunt locuti. Quidam enim dixerunt, quod omnes spirituales substantiæ sunt unius speciei ; alii vero, quod omnes Angeli unius hierarchiæ, aut etiam unius ordinis ; alii autem, quod omnes Angeli ab invicem specie differunt ; quod et mihi videtur, propter tres rationes. Prima sumitur ex conditione substantiæ eorum. Necesse est enim dicere, quod vel sint formæ simplices subsistentes absque materia, ut supra, art. 1, habitum est ; vel quod sint formæ compositæ ex materia et forma. Si autem Angelus est forma simplex abstracta a materia, impossibile est etiam fingere quod sint plures Angeli unius speciei : quia quæcumque forma, quantumcumque materialis et infima, si ponatur abstracta vel secundum esse, vel secundum intellectum, non remanet nisi una in specie una. Si enim intelligatur albedo absque omni subjecto subsistens, non erit possibile ponere plures albedines ; cum videamus quod hæc albedo non differt ab alia nisi per hoc quod est in hoc vel in illo subjecto ; et similiter si esset humanitas abstracta, non esset nisi una tantum. Si vero Angelus sit substantia ex materia et forma composita, necesse est dicere, quod materiæ diversorum Angelorum sint aliquo modo distinctæ. Distinctio autem materiæ a materia non invenitur nisi duplex. Una secundum propriam rationem materiæ ; et hæc est secundum habitudinem ad diversos actus : cum enim materia secundum propriam rationem sit in potentia, potentia autem ad actum dicatur, necesse est quod secundum originem actuum attendatur distinctio in potentiis et materiis ; et hoc modo materia inferiorum corporum, quæ est potentia ad esse differt a materia cœlestium corporum, quæ est potentia ad ubi. Secunda distinctio materiæ est secundum divisionem quantitatis ; prout materia existens sub his dimensionibus distinguitur ab ea quæ est sub aliis dimensionibus. Et prima quidem materiæ distinctio facit diversitatem secundum genus : quia, secundum Philosophum in V Metaph. (lib. IV, com. XXXIII), genere differunt secundum materiam diversa (1). Secunda autem distinctio materiæ facit diversitatem individuorum in eadem specie. Hæc autem secunda distinctio materiæ non potest esse in diversis Angelis, cum Angeli sint incorporei, et omnino absque dimensionibus quantitativis. Relinquitur ergo, si sint plures Angeli compositi ex materia et forma, quod sit in eis distinctio materiarum secundum primum modum ; et ita sequitur quod non solum specie, sed et genere differunt.

Secunda ratio sumitur ex ordine universi. Manifestum est enim quod duplex est bonum universi : quoddam separatum,

(1) *Al.* diversam.

scilicet Deus, qui est sicut dux in exercitu; et quoddam in ipsis rebus ; et hoc est ordo partium universi, sicut ordo partium exercitus est bonum exercitus. Unde Apostolus dicit Rom., XIII, 1 : *Quæ a Deo sunt, ordinata sunt.* Oportet autem quod superiores universi partes magis de bono universi participent, quod est ordo. Perfectius autem participant ordinem ea in quibus est ordo per se, quam ea in quibus est ordo per accidens tantum. Manifestum est autem quod in omnibus individuis unius speciei non est ordo nisi secundum accidens : conveniunt enim in natura, et differunt secundum principia individuantia, et diversa accidentia, quæ per accidens se habent ad naturam speciei. Quæ autem specie differunt, ordinem habent per se, et secundum essentialia principia. Invenitur enim in speciebus rerum una abundare super aliam, sicut et in speciebus numerorum, ut dicitur in VIII Metaph. (com. x). In istis autem inferioribus, quæ sunt generabilia et corruptibilia, et infima pars universi, et minus participant de ordine, invenitur non omnia diversa habere ordinem per se ; sed quædam habent ordinem per accidens tantum, sicut individua unius speciei. In superiori autem parte universi, scilicet in corporibus cœlestibus non invenitur ordo per accidens, sed solum per se ; cum omnia corpora cœlestia ab invicem specie differant, nec sint in eis plura individua unius speciei, sed unus tantum sol et una luna, et sic de aliis. Multo ergo magis in suprema parte universi non inveniuntur aliqua ordinata per accidens et non per se. Et sic relinquitur quod omnes Angeli ab invicem specie differunt secundum majorem et minorem perfectionem formarum simplicium, ex majori vel minori propinquitate ad Deum, qui est actus purus, et infinitæ perfectionis.

Tertia vero ratio sumitur ex perfectione naturæ angelicæ. Perfectum enim dicitur unumquodque quando nihil deest ei eorum quæ ad ipsum pertinent ; et hujus quidem perfectionis gradus ex extremis rerum perpendi potest. Deo enim, qui est in supremo perfectionis, nihil deest eorum quæ pertinent ad rationem totius esse : præhabet enim in se omnes rerum perfectiones simpliciter et excellenter, ut Dionysius (cap. I myst. Theologiæ, et cap. V de div. Nomin.) dicit. Individuum autem aliquod in infima parte rerum, quæ continet generabilia et corruptibilia, perfectum invenitur ex eo quod habet quicquid ad se pertinet secundum rationem individuationis suæ ; non autem quicquid pertinet ad naturam suæ speciei ; cum natura suæ speciei etiam in aliis individuis inveniatur. Quod manifeste ad imperfectionem pertinere apparet, non solum in animalibus generabilibus, in quibus unum indiget alio suæ speciei ad convictum ; sed etiam in omnibus animalibus ex semine qualicumque generatis, in quibus mas indiget femina suæ speciei ad generandum ; et ulterius in omnibus generabilibus et corrupti-

bilibus, in quibus necessaria est multitudo individuorum unius speciei, ut natura speciei, quæ non potest perpetuo conservari in uno individuo propter ejus corruptibilitatem, conservetur in pluribus. In parte autem superiori universi invenitur altior gradus perfectionis; ubi unum individuum, ut sol, sic est perfectum, ut nihil ei desit eorum quæ ad propriam speciem pertinent. Unde et tota natura speciei concluditur sub uno individuo; et similiter est de aliis corporibus cœlestibus. Multo ergo magis in suprema parte rerum creatarum, quæ est Deo propinquissima, scilicet in Angelis, hæc perfectio invenitur, ut uni individuo nihil desit eorum quæ ad totam speciem pertinent; et sic non sint plura individua in una specie. Deus vero, qui est in summo perfectionis, cum nullo alio convenit non solum in specie, sed nec in genere, nec in alio prædicato univoce.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de natura angelica et humana, non secundum quod considerantur in esse naturali, sed secundum quod ordinantur ad beatitudinem: sic enim aliqui in natura angelica et humana perierunt. Quantum autem ad ordinem beatitudinis, natura humana dividitur contra totam naturam angelicam: quia tota natura angelica uno modo nata est pervenire ad beatitudinem, vel ab ea deficere irreparabiliter; scilicet statim ad primam electionem; natura vero humana per decursum temporis. Et ideo loquitur ibi Augustinus de omnibus Angelis sicut de una natura, propter unum modum ordinis ad beatitudinem, licet differant secundum speciem naturæ.

Ad secundum dicendum, quod cum inquiritur de differentia vel convenientia speciei, est consideratio de rebus secundum naturas ipsarum; et secundum hoc non est loquendum de omnibus Angelis, sicut de natura una Deo propinquissima; sed solus primus Angelus erat secundum hoc natura Deo propinquissima: in qua quidem natura est minima diversitas, quia nec secundum speciem, nec secundum numerum.

Ad tertium dicendum, quod ipsum esse se habet ut actus tam ad naturas compositas, quam ad naturas simplices. Sicut ergo in naturis compositis species non sumitur ab ipso esse, sed a forma: quia species prædicatur in quid est, esse autem pertinere videtur ad quæstionem an est: sic nec in substantiis angelicis species sumitur secundum ipsum esse, sed secundum formas simplices subsistentes; quarum differentia est secundum ordinem perfectionis, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod sicut forma quæ est in subjecto vel materia, individuatur per hoc quod est esse in hoc; ita forma separata individuatur per hoc quod est nata in aliquo esse. Sicut enim esse in hoc excludit communitatem universalis quod prædicatur de multis; ita non posse esse in aliquo. Sicut ergo hæc albedo non prohibetur habere sub se multa

individua ex hoc quod est albedo, quod pertinet ad rationem speciei, sed ex hoc quod est in hoc, quod pertinet ad rationem individui ; ita natura hujus Angeli non prohibetur esse in multis ex hoc quod est natura in tali ordine rerum, quod pertinet ad rationem speciei ; sed ex hoc quod non est nata recipi in aliquo subjecto, quod pertinet ad rationem individui.

Ad quintum dicendum, quod cum affectio sequatur cognitionem; quanto cognitio est universalior, tanto affectio eam sequens magis respicit commune bonum; et quanto cognitio est magis particularis, tanto affectio ipsam sequens magis respicit privatum bonum ; unde et in nobis privata dilectio ex cognitione sensitiva exoritur; dilectio vero communis et absoluti boni ex cognitione intellectiva. Quia ergo Angeli quanto sunt altiores, tanto habent scientiam magis universalem, ut Dionysius dicit (xii cap. angelicæ Hierar.) ; ideo eorum dilectio maxime respicit commune bonum. Magis ergo diligunt se invicem, si specie differunt, quod magis pertinet ad perfectionem universi, ut ostensum est (in corp. art.), quam si in specie convenirent, quod pertineret ad bonum privatum unius speciei.

Ad sextum dicendum, quod substantias separatas non potest anima nostra corpori unita secundum essentias earum intelligere, ut sciat de eis quid sunt : quia earum essentiæ excedunt genus sensibilium naturarum, et earum proportionem, ex quibus intellectus noster cognitionem capit. Et ideo substantiæ separatæ non possunt definiri a nobis proprie, sed solum per remotionem, vel aliquam operationem ipsarum; et hoc modo Damascenus definit Angelum non definitione pertinente ad speciem specialissimam, sed ad genus subalternum, quod est genus et species; unde definiri potest.

Ad septimum dicendum, quod modus distinctionis personarum divinarum est absque essentiæ diversitate : quod non patitur natura creata; et ideo non est hoc ad consequentiam trahendum in creaturis.

Ad octavum dicendum, quod magis et minus dupliciter accipitur. Uno modo secundum diversum modum participationis unius et ejusdem formæ, sicut magis album dicitur magis clarum quam minus album; et sic magis et minus non diversificant speciem. Alio modo dicitur magis et minus secundum gradum diversarum formarum, sicut album dicitur magis clarum quam rubeum aut viride; et sic magis et minus diversificant speciem; et hoc modo Angeli differunt in donis naturalibus secundum magis et minus.

Ad nonum dicendum, quod illud quod constituit in specie, est nobilius eo quod constituit in genere, sicut determinatum indeterminato : habet enim se determinatum ad indeterminatum ut actus ad potentiam ; non autem ita quod semper illud quod constituit in specie, ad nobiliorem naturam pertineat ; ut patet

in speciebus animalium irrationalium ; non enim constituuntur hujusmodi species per additionem alterius naturæ nobilioris supra naturam sensitivam, quæ est nobilissima in eis; sed per determinationem ad diversos gradus in illa natura. Et similiter dicendum est de intellectuali, quod est commune in Angelis.

Ad decimum dicendum, quod hoc non videtur esse universaliter verum, quod imperfectior differentia generis in plures species multiplicetur. Corpus enim dividitur per animatum et inanimatum : plures tamen videntur esse species animatorum corporum quam inanimatorum, præcipue si corpora cœlestia sint animata, et omnes stellæ ab invicem specie differant. Sed et in plantis et in animalibus est maxima diversitas specierum. Ut tamen hujus rei veritas investigetur, considerandum est, quod Dionysius Platonicis contrariam sententiam proferre videtur. Dicunt enim Platonici, quod substantiæ quo sunt primo uni propinquiores, eo sunt minoris numeri. Dionysius vero dicit in xiv cap. angelicæ Hierarchiæ, quod Angeli omnem materialem multitudinem transcendunt. Utrumque autem verum esse, aliquis potest ex rebus corporalibus percipere; in quibus quanto corpus aliquod invenitur superius, tanto minus habet de materia, sed in majorem quantitatem extenditur. Unde cum numerus quodammodo sit causa quantitatis continuæ, secundum quod punctum constituit unitas, et punctus lineam, ut more Platonicorum loquamur : ita est etiam in tota rerum universitate, quod quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto plus habent de formali multitudine, quæ attenditur secundum distinctionem specierum ; et in hoc salvatur dictum Dionysii : minus autem de multitudine materiali quæ attenditur secundum distinctionem individuorum in eadem specie ; in quo salvatur dictum Platonicorum. Quod autem est una sola species animalis rationalis, multis existentibus speciebus irrationalium, ex hoc provenit, quia animal rationale constituitur ex hoc quod natura corporea attingit in sui supremo naturam substantiarum spiritualium in sui infimo. Supremus autem gradus alicujus naturæ, vel etiam infimus, est unus tantum : quamvis possit dici, plures esse species rationalium animalium, si aliquis poneret corpora cœlestia animata.

Ad undecimum dicendum, quod homines continentur inter creaturas corruptibiles, quæ sunt infima pars universi, in qua inveniuntur aliqua ordinata non solum per se, sed etiam per accidens; et ideo in Ecclesia militanti diversitas secundum potentiam et ordinem non diversificat speciem ; secus autem est in Angelis, qui sunt suprema pars universi, ut dictum est. Est autem in hominibus Angelorum similitudo non perfecta, sed qualem esse contingit, ut dictum est.

Ad duodecimum dicendum, quod ornamenta terræ et aquæ, quia corruptibilia sunt, requirunt multitudinem in eadem specie,

ut dictum est. Corpora autem cœlestia etiam sunt diversarum specierum, ut dictum est: lux enim non est forma substantialis eorum, cum sit qualitas per se sensibilis; quod de nulla forma substantiali dici potest; et præterea non est ejusdem rationis lux in omnibus; quod patet ex hoc quod diversorum corporum superiorum radii diversos habent effectus.

Ad decimumtertium dicendum, quod individuatio in Angelis non est per materiam, sed per hoc quod sunt formæ per se subsistentes, quæ non sunt natæ esse in subjecto vel materia, ut dictum est.

Ad decimumquartum dicendum, quod antiqui philosophi posuerunt, quod cognoscens debet esse de natura rei cognitæ; unde Empedocles dixit (lib. I de Anima apud Aristot., comment. xxv), quod terram terra cognoscimus, et aquam aqua. Sed ad hoc excludendum Aristoleles posuit (III de Anima text. xiv), quod virtus cognoscitiva in nobis, prout est in potentia, est denudata a natura cognoscibilium, sicut pupilla a colore; sed tamen sensus in actu est sensatum in actu, inquantum fit sensus in actu per hoc quod informatur specie sensibili; et eadem ratione intellectus in actu est intellectum in actu inquantum informatur per speciem intelligibilem: non enim lapis est in anima, sed species lapidis, ut ipse dicit (III de Anima, text. xxxviii). Ex hoc autem est aliquid intelligibile in actu, quod est a materia separatum; et ideo dicit (III de Anima, text. com. xxv), quod in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur. Non ergo oportet quod Angelus intelligens sit idem in substantia quod Angelus intellectus, si sunt immateriales; sed oportet quod intellectus unius formetur per similitudinem alterius.

Ad decimumquintum dicendum, quod numerus qui causatur ex divisione continui est species quantitatis, et est tantum in substantiis materialibus: sed in substantiis immaterialibus est multitudo, quæ est de trascendentibus, secundum quod unum et multa dividunt ens; et hæc multitudo consequitur distinctionem formalem.

Ad decimumsextum dicendum, quod differentia secundum causam et causatum ponitur a quibusdam multiplicare substantias separatas, inquantum per hoc ponunt provenire diversos gradus in eis, prout causatum est infra suam causam. Unde si ponimus diversos gradus in substantiis immaterialibus ex ordine divinæ sapientiæ causantis, remanebit eadem distinctionis ratio, etiam si una earum non sit causa alterius.

Ad decimumseptimum dicendum, quod quælibet natura creata, cum sit finita, non ita perfecte repræsentat divinam bonitatem sicut multitudo naturarum: quia quod in multis naturis multipliciter continetur, comprehenditur in Deo unite;

et ideo oportuit esse plures naturas in universo, et etiam in substantiis angelicis.

Ad decimumoctavum dicendum, quod oppositio differentiarum constituentium angelicas species, accipitur secundum perfectum et imperfectum, vel excedens et excessum; sicut est etiam in numeris; et sicut se habet animatum et inanimatum, et alia hujusmodi.

ARTICULUS IX. — *Utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus hominibus.*

Nono quæritur, utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus hominibus. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus in lib. de quantitate Animæ (cap. XXXII circa fin.): *Si dixero multas esse animas, ipse me ridebo.* Derisibile ergo videtur dicere multas animas intellectivas esse.

2. Præterea, in his quæ sunt sine materia, est unum tantum individuum in una specie, ut ostensum est (art. præced.). Sed intellectus possibilis, sive anima intellectiva, cum sit substantia spiritualis, non est compositus ex materia et forma, ut prius (art. 1) ostensum est. Ergo est una tantum anima intellectiva, sive intellectus possibilis, in tota specie humana.

3. Sed dicendum, quod etsi anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, habet tamen materiam in qua est, scilicet corpus, secundum quorum multiplicationem multiplicantur animæ intellectivæ.— Sed contra, remota causa removetur effectus. Si ergo multiplicatio corporum est causa multitudinis animarum; remotis corporibus non possunt multæ animæ remanere.

4. Præterea, individuatio fit secundum determinationem principiorum essentialium; sicut enim de ratione hominis est ut componatur ex anima et corpore, ita de ratione Socratis est ut componatur ex hac anima et hoc corpore, ut patet per Philosophum VII Metaph. (com. XXXIV et XXXV). Sed corpus non est de essentia animæ. Ergo impossibile est quod anima individuetur per corpus; et ita non multiplicabuntur animæ secundum multiplicationem corporum.

5. Præterea, Augustinus dicit contra Felicianum (cap. XII circa med.): *Si originem animantis potentiæ requiramus, prior est anima matre, et ex hac rursus nata videtur esse cum sobole;* et loquitur de anima per quam animata est mater, ut statim subdit. Ex quo videtur dicere, quod sit eadem anima in matre et filio, et eadem ratione in omnibus hominibus.

6. Præterea, si intellectus possibilis in me est alius et in te, oporteret quod res intellecta esset alia in me et alia in te; cum res intellecta sit in intellectu; et sic res intellecta numeraretur per numerationem individuorum hominum. Sed omnia quæ numerantur per numerationem individuorum, habent rem intel-

lectam communem; et sic rei intellectæ erit alia res intellecta in infinitum; quod est impossibile. Ergo non est alius intellectus possibilis in me et in te.

7. Præterea, si non esset unus intellectus possibilis in omnibus hominibus; cum contingit scientiam a magistro in disciPulo causari, oporteret quod vel eadem numero scientia quæ est in magistro, deflueret ad discipulum; vel quod scientia magistri causaret scientiam discipuli, sicut calor ignis causat calorem in lignis; vel quod addiscere non esset aliud quam reminisci. Si enim discipulus habeat, antequam addisceret, scientiam quam addiscit, addiscere est reminisci. Si vero non habeat eam prius; aut acquirit eam existentem prius in alio, scilicet in magistro; aut non existentem prius in alio, et sic oportet quod in eo de novo causetur ab alio. Hæc autem tria sunt impossibilia. Cum enim scientia sit accidens, non potest eadem numero transire de subjecto in subjectum; quia, ut Boetius dicit, accidentia corrumpi possunt, transmutari non possunt. Similiter etiam impossibile est quod scientia magistri causet scientiam in discipulo; tum quia scientia non est qualitas activa; tum quia verba quæ magister profert, solum excitant discipulum ad intelligendum, ut Augustinus dicit in lib. de magistro (cap. XII, XIII, XIV). Quod autem addiscere sit reminisci, est contra Philosophum in I Poster. (com. III et IV). Non est ergo alius et alius intellectus possibilis in omnibus hominibus.

8. Præterea, omnis virtus cognoscitiva quæ est in materia corporali, cognoscit ea tantum quæ habent affinitatem cum materia in qua est; sicut visus cognoscit tantum colores qui habent affinitatem cum pupilla, quæ est susceptiva colorum propter suam diaphaneitatem. Sed intellectus possibilis non est susceptivus eorum tantum quæ habent affinitatem vel cum toto corpore, vel cum quæcumque parte ejus. Intellectus ergo possibilis non est virtus cognoscitiva in materia corporali, neque in toto corpore, neque in aliqua parte ejus. Ergo non multiplicatur secundum multiplicationem corporum.

9. Præterea, si anima intellectiva vel intellectus possibilis multiplicatur secundum multiplicationem corporum, hoc non est nisi quia est corporis forma. Sed non potest esse corporis forma, cum sit composita ex materia et forma, ut a multis ponitur; compositum enim ex materia et forma non potest esset alicujus forma. Ergo anima intellectiva, sive intellectus possibilis, non postest multiplicari secundum multitudinem corporum.

10. Præterea, sicut Cyprianus dicit, Dominus prohibuit discipulis ne in civitatem Samaritanorum intrarent propter peccatum schismatis; quia a regno David recesserunt decem tribus, in Samaria caput sibi regni postmodum statuentes.

Idem autem populus erat tempore Christi qui prius fuerat. Sic autem se habet populus ad populum sicut homo ad hominem, et anima ad animam. Ergo eadem ratione una anima est in eo qui prius fuit, et in alio qui post sequitur; et sic per eamdem rationem eadem anima erit in singulis hominibus.

11. Præterea, magis dependet accidens a subjecto quam forma a materia; cum forma det esse materiæ simpliciter, accidens autem non dat esse simpliciter subjecto. Sed unum accidens potest esse in multis substantiis, sicut unum tempus est in multis motibus, ut Anselmus dicit (in dial. de Veritate, cap. XIV in fin.). Ergo multo magis una anima potest esse multorum corporum; et sic non oportet esse multos intellectus possibiles.

12. Præterea, anima intellectiva virtuosior est quam vegetativa. Sed anima vegetativa est potens vegetare aliquid extra corpus cujus est forma; dicit enim Augustinus in VI Musicæ, quod radii visuales vegetantur ab anima videntis, etiam longe producti usque ad rem visam. Ergo multo magis anima intellectiva potest perficere alia corpora præter corpus in quo est.

13. Præterea, si intellectus possibilis multiplicatur secundum multiplicationem corporum, oportet quod species intelligibiles quæ sunt in intellectu possibili in me et in te, secundum multiplicationem corporum multiplicentur. Sed ab omnibus formis multiplicatis secundum multiplicationem materiæ corporalis potest abstrahi aliqua intentio communis. Ergo a formis intellectis per intellectum possibilem potest abstrahi aliqua intentio intellecta communis; et eadem ratione, cum illa intentio intellecta multiplicetur secundum multiplicationem intellectus possibilis, erit abstrahere aliam intentionem intellectam in infinitum. Hoc autem est impossibile. Est ergo unus intellectus possibilis in omnibus.

14. Præterea, omnes homines consentiunt in primis principiis. Sed hoc non esset, nisi id quo cognoscunt prima principia, esset unum commune in omnibus hominibus. Hujusmodi autem est intellectus possibilis. Est ergo unus intellectus possibilis in omnibus.

15. Præterea, nulla forma individuata et multiplicata per materiam, est intellecta in actu. Sed intellectus possibilis, cum actu intelligit, est intellectus in actu; et intellectus in actu est intellectum in actu, ut dicitur III de Anima (com. XXXVI et XXXVII); sicut sensus in actu est sensatum in actu. Ergo intellectus possibilis non est individuatus, neque multiplicatur per materiam corporalem; et ita est unus in omnibus.

16. Præterea, receptum est in recipiente per modum recipientis. Sed species intelligibilis recipitur in intellectu in actu, et non individuata per materiam. Ergo intellectus possibilis non

est individuatus per materiam. Ergo neque multiplicatur per multiplicationem materiæ corporalis.

17. Præterea, intellectus possibilis Socratis vel Platonis intelligit essentiam suam, cum intellectus possibilis in seipsum reflectatur. Ergo ipsa essentia intellectus possibilis est intellecta in actu. Sed nulla forma individuata et multiplicata per materiam, est intellecta in actu. Ergo intellectus possibilis non individuatur nec multiplicatur per materiam corporalem ; et sic relinquitur quod sit unus intellectus possibilis in omnibus.

Sed contra est quod dicitur Apocal., VII, 9 : *Post hæc vidi turbam magnam quam dinumerare nemo poterat*. Turba autem illa non erat hominum corporaliter viventium, sed animarum a corpore absolutarum. Ergo sunt multæ animæ intellectivæ, non solum nunc cum corpori uniuntur, sed etiam a corporibus absolutæ.

Præterea, Augustinus dicit contra Felicianum (cap. XII parum a princ.) : *Fingamus, sicut plerique volunt, esse in mundo animam generalem ;* et postea subdit : *Cum talia proponimus, impugnanda prædicamus*. Est ergo improbabile quod sit una anima omnium.

Præterea, magis est alligata anima intellectiva corpori humano quam corpori cœlesti motor ejus. Sed Commentator dicit in III de Anima, quod si essent plura corpora mobilia, essent plures motores in orbibus cœlestibus. Ergo magis cum sint multa corpora humana, erunt multæ animæ intellectivæ, et non unus tantum intellectus possibilis.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus quæstionis oportet præintelligere, quid intelligatur nomine intellectus possibilis et agentis. Sciendum est autem, quod Aristoteles (III de Anima, text. XXIX et seq.), processit ad considerandum de intellectu per similitudinem sensus. Ex parte autem sensus, cum inveniamur quandoque sentientes in potentia, quandoque in actu, oportet ponere in nobis aliquam virtutem sensitivam, per quam simus sentientes in potentia ; quam oportet esse in potentia ad species sensibilium, et nullam earum habere actu in sua essentia ; alioquin si sensus haberet in actu sensibilia, sicut antiqui philosophi posuerunt, sequeretur quod semper essemus sentientes in actu. Similiter cum inveniamur quandoque intelligentes in actu, quandoque in potentia, necesse est ponere aliquam virtutem per quam simus intelligentes in potentia, quæ quidem in sua essentia et natura non habeat aliquam de naturis rerum sensibilium, quas intelligere possumus, sed sit in potentia ad omnia ; et propter hoc vocatur possibilis intellectus ; sicut et sensus, secundum quod est in potentia, posset vocari sensus possibilis. Sensus autem qui est in potentia, reducitur in actum per sensibilia actu, quæ sunt extra animam ; unde non est necesse ponere sensum agentem ; et similiter non

esset necesse ponere intellectum agentem, si universalia quæ sunt intelligibilia actu, per se subsisterent extra animam, sicut posuit Plato. Sed quia Aristoteles posuit ea non subsistere nisi in sensibilibus, quæ non sunt intelligibilia actu ; necesse habuit ponere aliquam virtutem quæ faceret intelligibilia in potentia, esse intelligibilia actu, abstrahendo species rerum a materia et conditionibus individuantibus ; et hæc virtus vocatur intellectus agens. De intellecto ergo possibili Averroes in III de Anima (com. v et vi) posuit quod esset quædam substantia separata secundum esse a corporibus hominum ; sed quod continuaretur nobiscum per phantasmata ; et iterum quod esset unus intellectus possibilis omnium. Quod autem hæc positio sit contraria fidei, facile est videre ; tollit enim præmia et pœnas futuræ vitæ. Sed ostendendum est hanc positionem esse secundum se impossibilem per vera principia Philosophiæ. Ostensum est autem supra (art. 2) cum de unione substantiæ spiritualis ad corpus ageretur, quod secundum hanc positionem sequeretur quod nullus homo particularis intelligeret aliquid. Sed dato, disputationis gratia, quod aliquis homo particularis per intellectum sic separatum intelligere posset, sequuntur tria inconvenientia, si ponatur quod sit unus intellectus possibilis omnium quo omnes intelligant. Primo quidem, quia non est possibile unius virtutis simul et semel esse plures actiones respectu ejusdem objecti. Contingit autem duos homines simul et semel unum et idem intelligibile intelligere. Si igitur uterque intelligit per unum intellectum possibilem, sequeretur quod una et eadem numero esset intellectualis operatio utriusque; sicut si duo homines viderent uno oculo, sequeretur, quod eadem esset visio utriusque ; quod patet esse omnino impossibile. Nec potest dici, quod intelligere meum sit aliud ab intelligere tuo propter diversitatem phantasmatum ; quia phantasma non est intelligibile in actu, sed id quod est ab eo abstractum, quod ponitur esse verbum. Unde diversitas phantasmatum est extrinseca ab intellectuali operatione ; et sic non potest diversificare ipsam. Secundo, quia impossibile est esse unum numero in individuis ejusdem speciei illud per quod speciem sortiuntur. Si enim duo equi convenirent in eodem secundum numerum quo speciem equi haberent, sequeretur quod duo equi essent unus equus ; quod est impossibile. Et propter hoc in VII Metaph. dicitur, quod principia speciei, secundum quod sunt determinata, constituunt individuum ; ut si ratio hominis est ut sit ex anima et corpore, de ratione hujus hominis est quod sit ex hac anima et ex hoc corpore. Unde principia cujuslibet speciei oportet plurificari in pluribus individuis ejusdem speciei. A quo autem aliquid speciem sortiatur, cognoscitur a propria operatione speciem consequente. Dijudicamus enim esse verum aurum quod habet propriam operationem auri. Propria autem

operatio humanæ speciei est intelligere ; unde secundum hanc operationem, ponit Philosophus X Ethic. (cap. VII et VIII) ultimam hominis felicitatem. Hujus autem operationis principium non est intellectus passivus, idest vis cogitativa, vel vis appetitiva sensitiva, quæ participat aliqualiter rationem ; cum hæ vires non habeant operationem nisi per organum corporale. Intelligere autem non potest esse per organum corporale, ut V de Anima (com. VI) probatur. Et sic relinquitur quod intellectus possibilis sit quo hic homo speciem humanam sortitur ; non autem intellectus passivus, ut Averroes fingit (lib. II de Anima, com. V et XXXVI). Relinquitur ergo quod impossibile sit unum intellectum possibilem in omnibus hominibus esse. Tertio sequeretur quod intellectus possibilis non reciperet aliquas species a phantasmatibus nostris abstractas, si sit unus intellectus possibilis omnium qui sunt et qui fuerunt ; quia jam cum multi homines præcesserint multa intelligentes, sequeretur quod intellectus respectu omnium illorum quæ illi sciverunt, sit in actu et non sit in potentia ad recipiendum, quia nihil recipit quod jam habet. Ex quo ulterius sequeretur quod si nos sumus intelligentes et scientes per intellectum possibilem, scire in nobis non sit nisi reminisci ; quamvis et hoc ipsum secundum se inconveniens videatur, quod intellectus possibilis, si sit substantia separata secundum esse, efficiatur in actu per phantasmata, cum superiora in entibus non indigeant inferioribus ad sui perfectionem. Sicut enim inconveniens esset dicere, quod corpora cœlestia perficiantur in actu accipiendo a corporibus inferioribus ; similiter, et multo amplius, est impossibile quod aliqua substantia separata perficiatur in actu, accipiendo a phantasmatibus. Manifestum est etiam quod hæc positio repugnat verbis Aristotelis (lib. III de Anima in princ.). Cum enim incipit inquirere de intellectu possibili statim a principio, nominat eum partem animæ, dicens : *De parte autem animæ, qua cognoscit anima et sapit.* Volens autem inquirere de natura possibili, præmittit quamdam dubitationem, scilicet utrum pars intellectiva sit separabilis ab aliis partibus animæ subjecto, ut Plato posuit, vel ratione tantum ; et hoc est quod dicit : *Sive separabili existente, sivi inseparabili secundum magnitudinem, sed secundum rationem.* Ex quo apparet quod si utrumlibet horum ponatur, stabit sententia sua, quam intendit de intellectu possibili. Non autem staret quod esset separata secundum rationem tantum, si prædicta positio esset vera. Unde prædicta opinio non est sententia Aristotelis. Postmodum etiam (III de Anima, text. V) subdit, quod intellectus possibilis est quo opinatur et intelligit anima ; et multa alia hujusmodi. Ex quibus manifeste dat intelligere quod intellectus possibilis sit aliquid animæ, et non sit substantia separata.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus intelligit deri-

sibile esse quod ponantur diversorum hominum animæ multæ, ita tamen quod numero et specie differant; et præcipue secundum opinionem Platonicorum, qui supra omnia quæ sunt unius speciei, posuerunt unum aliquod commune subsistens.

Ad secundum dicendum, quod Angeli sicut non habent materiam ex qua sunt, ita non habent materiam in qua sunt; anima vero habet materiam in qua est; et ideo Angeli non possunt esse multi in una specie; sed animæ possunt esse multæ unius speciei.

Ad tertium dicendum, quod sicut corpus se habet ad esse animæ, ita ad ejus individuationem; quia unumquodque secundum idem est unum et ens. Esse autem animæ acquiritur ei secundum quod unitur corpori, cum quo simul constituit naturam unam, cujus utrumque est pars; et tamen quia anima intellectiva est forma transcendens corporis capacitatem, habet esse suum elevatum supra corpus; unde destructo corpore adhuc remanet esse animæ; et similiter secundum corpora multiplicantur animæ, et tamen remotis corporibus adhuc remanet multitudo animarum.

Ad quartum dicendum, quod licet corpus non sit de essentia animæ, tamen anima secundum suam essentiam habet habitudinem ad corpus, inquantum hoc est ei essentiale quod sit corporis forma; et ideo in definitione animæ ponitur corpus. Sicut ergo de ratione animæ est quod sit forma corporis, ita de ratione hujus animæ, inquantum est hæc anima, est quod habeat habitudinem ad hoc corpus.

Ad quintum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur ex suppositione opinionis ponentium esse unam animam universalem, ut ex præcedentibus patet.

Ad sextum dicendum, quod in hac ratione præcipuam vim videtur Averroes constituere (II de Anima, com. v et xxxvi): quia videlicet sequeretur (ut ipse dicit) si intellectus possibilis non esset unus in omnibus hominibus, quod res intellecta individuaretur et numeraretur per individuationem et numerationem singularium hominum; et sic esset intellecta in potentia, et non in actu. Ostendendum est ergo primo, quod ista inconvenientia non minus sequuntur ponentibus intellectum possibilem esse unum quam ponentibus ipsum multiplicari in multis. Et primo quidem quantum ad individuationem, manifestum est quod forma existens in aliquo individuo eadem ratione individuatur per ipsum, sive sit unum tantum in una specie, sicut sol, sive multa in una specie, sicut margaritæ. In utrisque enim est claritas individuata. Oportet enim dicere, quod intellectus possibilis sit quoddam individuum singulare; actus enim singularium sunt. Sive ergo sit unus in una specie, sive multi, eadem ratione individuabitur res intellecta in ipso. Quantum vero ad multiplicationem, manifestum est quod

si non sint multi intellectus possibiles in specie humana, sunt tamen multi intellectus in universo, quorum multi intelligunt unum et idem. Remanebit ergo eadem dubitatio, utrum res intellecta sit una, vel plures in diversis. Non ergo potest per hoc probare suam intentionem; quia, sua positione posita, adhuc eadem inconvenientia remanebunt. Et ideo, ad hujus solutionem, considerandum est, quod si de intellectu loqui oporteat secundum similitudinem sensus, ut patet ex processu Aristotelis in III de Anima, oportet dicere, quod res intellecta non se habet ad intellectum possibilem ut species intelligibilis, qua intellectus possibilis sit actu; sed illa species se habet ut principium formale quo intellectus intelligit. Intellectum autem, sive res intellecta, se habet ut constitutum vel formarum per operationem intellectus : sive hoc sit quidditas simplex, sive sit compositio et divisio propositionis; has enim duas operationes intellectus Aristoteles assignat in III de Anim. (com. XXI). Unam scilicet, quam vocat intelligentiam indivisibilium, qua videlicet intellectus apprehendit quod quid est alicujus rei; et hanc Arabes vocant formationem, vel imaginationem per intellectum. Aliam vero ponit, scilicet compositionem et divisionem intellectuum, quam Arabes vocant credulitatem, vel fidem. Utrique autem harum operationum præintelligitur species intelligibilis, qua fit intellectus possibilis in actu; quia intellectus possibilis non operatur nisi secundum quod est in actu, sicut nec visus videt nisi per hoc quod est factus in actu per speciem visibilem. Unde species visibilis non se habet ut quod videtur, sed ut quo videtur. Et simile est de intellectu possibili; nisi quod intellectus possibilis reflectitur supra seipsum et supra speciem suam, non autem visus. Res igitur intellecta a duobus intellectibus est quodammodo una et eadem, et quodammodo multæ; quia ex parte rei quæ cognoscitur, est una et eadem; ex parte vero ipsius cognitionis est alia et alia; sicut si duo videant unum parietem, est eadem res visa ex parte rei quæ videtur, alia tamen et alia secundum diversas visiones; et omnino simile esset ex parte intellectus, si res quæ intelligitur, subsisteret extra animam sicut res quæ videtur, ut Platonici posuerunt. Sed secundum opinionem Aristotelis videtur habere majorem difficultatem, licet sit eadem ratio, si quis recte inspiciat. Non enim est differentia inter Aristotelem et Platonem, nisi in hoc quod Plato posuit quod res quæ intelligitur, eodem modo esse habet extra animam quo modo eam intellectus intelligit, idest ut abstracta et communis; Aristoteles vero posuit rem quæ intelligitur, esse extra animam, sed alio modo; quia intelligitur abstracte, et habet esse concrete; et sicut secundum Platonem ipsa res quæ intelligitur, est extra ipsam animam, ita secundum Aristotelem; quod patet ex hoc quod neuter eorum posuit scientias esse de his quæ sunt in intellectu

nostro, sicut de substantiis ; sed Plato quidem dixit, scientias esse de formis separatis ; Aristoteles vero de quidditatibus rerum in eis existentibus. Sed ratio universalitatis, quæ consistit in communitate et abstractione, sequitur solum modum intelligendi, inquantum intelligimus abstracte et communiter ; secundum Platonem vero sequitur etiam modum existendi formarum abstractarum ; et ideo Plato posuit universalia subsistere, Aristoteles autem non. Sic ergo patet quomodo multitudo intellectuum non præjudicat neque universitati, neque communitati, neque unitati rei intellectæ.

Ad septimum dicendum, quod scientia a magistro causatur in disciplulo, non sicut calor in lignis ab igne, sed sicut sanitas in infirmo a medico : qui causat sanitatem, inquantum subministrat aliqua adminicula, quibus natura utitur ad sanitatem causandam ; et ideo eodem ordine medicus procedit in sanando, sicut natura sanaret. Sicut enim principalius sanans est natura interior, sic principium principaliter causans scientiam, et intrinsecum, est lumen intellectus agentis, quo causatur scientia in nobis, dum devenimus per applicationem universalium principiorum ad aliqua specialia, quæ per experientiam accipimus in inveniendo. Et similiter magister deducit principia universalia in conclusiones speciales ; unde dicit Aristoteles in I Poster. (com. xxxii), quod demonstratio est syllogismus faciens scire.

Ad octavum dicendum, quod ex hac etiam ratione deceptus fuit Averroes : putavit enim quod quia Aristoteles dixit (III de Anima, com. xix et xx), intellectum possibilem esse separatum, quod esset separatus secundum esse, et per consequens quod non multiplicaretur secundum multiplicationem corporum ; sed Aristoteles intendit quod intellectus possibilis est virtus animæ, quæ non est actus alicujus organi, quasi habeat operationem suam per organum corporale, sicut potentia visiva est virtus organi habens operationem per organum corporale ; et quia non habet operationem intellectus possibilis per organum corporale, ideo non oportet quod cognoscat ea tantum quæ habent affinitatem vel cum toto corpore, vel cum parte corporis.

Ad nonum dicendum, quod opinio ponens animam esse compositam ex materia et forma, est omnino falsa et improbabilis. Non enim posset esse corporis forma, si esset ex materia et forma composita. Si enim anima esset forma corporis secundum formam suam tantum, sequeretur quod una et eadem forma perficeret diversas materias diversorum generum, scilicet materiam spiritualem animæ, et materiam corporalem ; quod est impossibile, cum proprius actus sit propriæ potentiæ ; et præterea illud compositum ex materia et forma non esset anima, sed forma ejus. Cum enim dicimus animam, intel-

ligimus id quod est corporis forma. Si vero forma animæ esset forma corporis mediante materia propria, sicut color est actus corporis mediante superficie, ut sic tota anima possit dici corporis forma ; hoc est impossibile : quia per materiam intelligimus id quod est in potentia tantum ; quod autem est in potentia tantum, non potest esse alicujus actus, quod est esse formam. Si vero aliquis nomine materiæ intelligat aliquem actum, non est curandum : quia nihil prohibet quod id quod vocamus actum, aliquis vocet materiam ; sicut quod nos vocamus lapidem, aliquis potest vocare asinum.

Ad decimum dicendum, quod sicut fluvius Sequana non est hic fluvius propter hanc aquam fluentem, sed propter hanc originem et hunc alveum, unde semper dicitur idem fluvius, licet sit alia aqua defluens ; ita est idem populus non propter identitatem animæ aut hominum, sed propter eamdem habitationem, vel magis propter easdem leges et eumdem modum vivendi, ut Aristoteles dicit in III Politic. (cap. ii).

Ad undecimum dicendum, quod tempus comparatur ad unum tantum motum, sicut accidens ad subjectum ; scilicet ad motum primi nobilis, quo mensurantur omnes alii motus ; ad alios autem motus comparatur sicut mensura ad mensuratum : sicut ulna comparatur ad virgam ligneam sicut ad subjectum, ad pannum autem qui per eam mensuratur, sicut ad mensuratum tantum ; et ideo non sequitur quod unum accidens sit in multis subjectis.

Ad duodecimum dicendum, quod visus non fit per radios extra missos secundum veritatem rei ; sed Augustinus hoc dicit secundum opinionem aliorum. Hoc tamen posito, anima vegetaret radios quantumcumque extra missos, non quasi extranea corpora, sed inquantum continuarentur cum corpore proprio.

Ad decimumtertium dicendum, quod sicut ex prædictis patet, res intellecta non individuatur nec multiplicatur nisi ex parte operationis intellectualis. Non est autem inconveniens quod a re intellecta, inquantum est intellecta, abstrahatur res intellecta simpliciter ; sicut ab hoc intellectu abstrahitur intellectus simpliciter. Nec hoc præjudicat rationi universalitatis. Accidit enim homini aut intentioni speciei, quod intelligatur a me. Unde non oportet quod de intellectu hominis aut intentione speciei sit quod intelligatur a me vel ab illo.

Ad decimumquartum dicendum, quod consensus in prima principia non causatur ex unitate intellectus possibilis, sed ex similitudine naturæ, ex qua omnes in idem inclinamur ; sicut omnes oves consentiunt in hoc quod existimant lupum inimicum ; nullus tamen diceret in eis unam tantum animam esse.

Ad decimumquintum dicendum, quod esse individuale non

repugnat ei quod est esse intellectum in actu : quia substantiæ separatæ sunt intellectæ in actu, cum tamen sint individuæ ; alioquin non haberent actiones, quæ sunt singularium. Sed habere esse materiale, repugnat ei quod est esse intellectum in actu ; et ideo formæ individuales, quæ individuantur per materiam, non sunt intellectæ in actu, sed in potentia tantum. Anima autem intellectiva non sic individuatur per materiam ut fiat forma materialis, præcipue secundum intellectum, secundum quem transcendit materiæ corporalis proportionem ; sed eo modo individuatur secundum materiam corporalem, ut dictum est, inquantum scilicet habet habitudinem ut sit forma hujus corporis. Unde per hoc non tollitur quin intellectus possibilis hominis hujus sit intellectum in actu, et similiter ea quæ recipiuntur in ipso.

Et per hoc patet solutio ad duo sequentia.

ARTICULUS X. — *Utrum intellectus agens sit unus omnium hominum.* (I p., quæst. LXXXIX, art. 5.)

Decimo quæritur, utrum intellectus agens sit unus omnium hominum. Et videtur quod sic. Illuminare enim homines est proprium Dei, secundum illud Joan., I, 9 : *Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Sed hoc pertinet ad intellectum agentem, ut patet in III de Anima (com. XVIII). Ergo intellectus agens est Deus. Deus autem est unus. Ergo intellectus agens est unus tantum.

2. Præterea, nihil quod est a corpore separatum, multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est a corpore separatus, ut dicitur III de Anima (com. XIX et XX). Ergo intellectus agens non multiplicatur secundum multiplicationem corporum ; et per consequens secundum multiplicationem hominum.

3. Præterea, nihil est in anima nostra quod semper intelligat. Sed hoc convenit intellectui agenti ; dicitur enim in III de Anima (com. XX), quod non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non. Ergo intellectus agens non est aliquid animæ ; et ita non multiplicatur secundum multiplicationem animarum et hominum.

4. Præterea, nihil reducit se de potentia in actum. Sed intellectus possibilis reducitur in actum per intellectum agentem, ut patet III de Anima (com. XVII et XVIII). Ergo intellectus agens non radicatur in essentia animæ, in qua radicatur intellectus possibilis ; et sic idem quod prius.

5. Præterea, omnis multiplicatio consequitur aliquam distinctionem. Sed intellectus agens non potest distingui per materiam, cum sit separatus ; neque per formam, quia sic differret specie. Ergo intellectus agens non multiplicatur in hominibus.

6. Præterea, illud quod est causa separationis, est maxime

separatum. Sed intellectus agens est causa separationis, abstrahit enim species a materia. Ergo est separatus ; et ita non multiplicatur secundum multiplicationem hominum.

7. Præterea, nulla virtus quæ tanto magis potest operari quanto magis operatur, habet terminum suæ operationis. Sed intellectus agens est hujusmodi ; quia cum intelligimus aliquid magnum intelligibile, non minus possumus intelligere ; sed magis, ut dicitur III de Anima (com. VII). Ergo intellectus agens non habet aliquem terminum suæ operationis. Esse autem creatum habet terminum suæ operationis, cum sit finitæ virtutis. Ergo intellectus agens non est aliquid creatum ; et sic est unus tantum.

8. Præterea, Augustinus dicit, lib. LXXXIII Quæstionum (quæst. IX in princ.) : *Omne quod corporeos sensus attingit, sine ulla intermissione temporis commutatur. Apprehendi autem non potest quod sine ulla intermissione mutatur. Non est expectanda ergo sinceritas veritatis a sensibus corporis.* Et postmodum subdit : *Nihil est sensibile quod non habeat simile falso, ut internosci non possit. Nihil autem percipi potest quod non a falso discernitur. Non est ergo constitutum judicium veritatis in sensibus.* Sic ergo probat quod per sensibilia de veritate judicare non possumus, tum propter hoc quod sunt mutabilia, tum propter hoc quod habeant aliquid simile falso. Sed hoc convenit cuilibet creaturæ. Ergo secundum nihil creatum possumus judicare de veritate. Sed secundum intellectum agentem judicamus de veritate. Ergo intellectus agens non est aliquid creatum ; et sic idem quod prius.

9. Præterea, Augustinus dicit in XIV de Trin. (cap. XV a med.), quod *impii multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis judicant, nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debeat, etiam si nec ipsi eodem modo vivant ? Ubi eas vident ? neque enim in sua natura; cum eorum mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles; nec in habitu suæ mentis, cum illæ regulæ sint justitiæ, mentes vero eorum esse constet injustas. Ubi ergo scriptæ sunt, nisi in libro lucis illius quæ veritas dicitur ?* Ex quo videtur quod judicare de justo et injusto, nobis competit secundum lucem quæ est supra mentes nostras. Judicium autem tam in rebus speculativis quam practicis nobis convenit secundum intellectum agentem. Ergo intellectus agens est lux aliqua supra mentem nostram. Non ergo multiplicatur secundum multiplicationem animarum et hominum.

10. Præterea, Augustinus dicit in lib. de vera Religione, quod de aliquibus duobus quorum neutrum est optimum, non possumus judicare quid eorum sit altero melius, nisi per aliquid quod sit melius utroque. Judicamus autem quod Angelus est

melior anima, cum tamen neutrum eorum sit optimum. Ergo oportet quod judicium fiat per aliquid quod est melius utroque; quod nihil aliud est quam Deus. Cum ergo judicemus per intellectum agentem, videtur quod intellectus agens sit Deus; et sic idem quod prius.

11. Præterea, Philosophus dicit in III de Anima (com. XVIII), quod intellectus agens se habet ad possibilem sicut ars ad materiam. Sed in nullo genere artificii ars et materia in idem coincidunt; neque universaliter agens et materia incidunt in idem numero, ut dicitur in II Physic. (com LXX). Ergo intellectus agens non est aliquid in essentia animæ, in qua est intellectus possibilis; et sic non multiplicatur secundum multiplicationem animarum et hominum.

12. Præterea, Augustinus dicit II de lib. Arbit. (cap. VIII parum a princ.), quod ratio et veritas numeri omnibus ratiocinantibus præsto est. Sed ratio et veritas numeri est una. Ergo oportet esse aliquid unum secundum quod præsto sit omnibus. Hoc autem est intellectus agens, cujus virtute rationes universales a rebus abstrahimus. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

13. Præterea, in eodem lib. (cap. IX a med.) : *Si summum bonum omnibus unum est, oportet etiam veritatem in qua cernitur et tenetur, idest sapientiam, omnibus unam esse communem.* Sed summum bonum cernitur et tenetur a nobis per intellectum, et præcipue per agentem. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

14. Præterea, idem natum est facere idem. Sed universale est unum in omnibus. Cum ergo intellectus agentis sit facere universale, videtur quod etiam intellectus agens sit unus in omnibus.

15. Præterea, si intellectus agens est aliquid animæ (1), oportet quod vel sit creatus vestitus seu opulentus speciebus, et sic illas species ponit etiam in intellectu possibili (2), et non indigebit abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus; aut creatus est nudus et carens speciebus, et sic non erit efficax ad abstrahendum species a phantasmatibus, quia non cognoscet illam quam quærit, postquam eam abstraxerit, quin (3) prius aliquam rationem habuerit; sicut ille qui quærit servum fugitivum, non cognoscit eum cum invenerit, nisi prius aliquam ejus notitiam habuerit. Non est ergo aliquid animæ intellectus agens; et sic non multiplicatur secundum animas et homines.

16. Præterea, posita causa sufficienti, superfluum est aliam causam ponere ad eumdem effectum. Sed est aliqua causa extrinseca sufficiens ad illuminationem hominum, scilicet

(1) *Al.* de est animæ. — (2) *Al.* in intellectum possibilem. — (3) *Al.* nisi, *item* quia, et *mox* habuit.

Deus. Ergo non oportet ponere intellectum agentem, cujus officium est illuminare. Non est ergo aliquid in anima hominis; et sic non multiplicatur secundum animas et homines.

17. Præterea, si intellectus agens ponitur aliquid animæ hominis, oportet quod aliquid homini conferat; quia nihil est otiosum et frustra in rebus a Deo creatis. Sed intellectus agens non confert homini ad cognoscendum, quantum ad hoc quod illuminat intellectum possibilem; quia intellectus possibilis cum fuerit factus in actu per speciem intelligibilem, per se sufficit ad operandum, sicut et quodlibet aliud habens formam. Similiter non confert quantum ad hoc quod illustret phantasmata, abstrahens species intelligibiles ab eis; quia sicut species quæ est recepta in sensu, imprimit sui similitudinem in imaginatione; ita videtur quod forma quæ est in imaginatione, cum sit spiritualior, ac per hoc virtuosior, possit imprimere suam similitudinem in ulteriorem potentiam, scilicet in intellectum possibilem. Non ergo intellectus agens est aliquid animæ; et sic non multiplicatur in hominibus.

Sed contra est quod Philosophus dicit III de Anima (com. XVII et XVIII), quod intellectus agens est aliquid animæ. Ergo multiplicatur secundum multiplicationem animarum.

Præterea, Augustinus dicit IV de Trin. (cap. XVI in fin.), quod philosophi cæteris meliores non sunt in illis summis æternisque rationibus intellectu contemplati ea quæ ab historia veritatis differunt (1); et ita videtur quod in aliqua luce eis connaturali sint ea contemplati. Lux autem in qua contemplamur veritatem, est intellectus agens. Ergo intellectus agens est aliquid animæ; et sic idem quod prius.

Præterea, Augustinus dicit, XVII de Trin. (cap. XV): *Credendum est lucis intellectualis ita conditam esse naturam, ut substantia ista sic videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quæ in hac corporea luce circumadjacent.* Lux autem ista qua mens nostra intelligit, est intellectus agens. Ergo intellectus agens est aliquid de genere animæ; et ita multiplicatur per multiplicationem animarum et hominum.

Respondeo dicendum, quod sicut prius (art. præc.) dictum fuit, necesse est ponere intellectum agentem Aristoteli, quia non ponebat naturas rerum sensibilium per se subsistere absque materia, ut sint intelligibilia actu; et ideo oportuit esse aliquam virtutem quæ faceret eas intelligibiles actu, abstrahendo a materia individuali; et hæc virtus vocatur intellectus agens. Quem quidam posuerunt quamdam substantiam separatam, non multiplicatam secundum multitudinem hominum; quidam vero posuerunt ipsum esse quamdam virtutem animæ, et multiplicari in multis hominibus; quod quidem utrumque

(1) *Al.* quæ historice disseruerunt.

aliqualiter est verum. Oportet enim quod supra animam humanam sit aliquis intellectus a quo dependeat suum intelligere; quod quidem ex tribus potest esse manifestum. Primo quidem, quia omne quod convenit alicui per participationem, prius est in aliquo substantialiter; sicut si ferrum est ignitum, oportet esse in rebus aliquid quod sit ignis secundum suam substantiam et naturam. Anima autem humana est intellectiva per participationem; non enim secundum quamlibet sui partem intelligit, sed secundum supremam tantum. Oportet igitur esse aliquid superius anima quod sit intellectus secundum totam suam naturam, a quo intellectualitas animæ derivetur, et a quo ejus intelligere dependeat. Secundo, quia necesse est quod ante omne mobile inveniatur aliquid immobile secundum motum illum: sicut supra alterabilia est aliquid non alterabile, ut corpus cœleste; omnis enim motus causatur ab aliquo immobili. Ipsum autem intelligere animæ humanæ est per modum motus; intelligit enim anima discurrendo de effectibus in causas, et de causis in effectus, et de similibus in similia, et de oppositis in opposita. Oportet ergo esse supra animam aliquem intellectum cujus intelligere sit fixum et quietum absque hujusmodi discursu. Tertio, quia necesse est quod licet in uno et eodem potentia sit prior quam actus, tamen simpliciter actus præcedat potentiam in altero; et similiter ante omne imperfectum necesse est esse aliud perfectum. Anima autem humana invenitur in principio in potentia ad intelligibilia, et invenitur imperfecta in intelligendo; quia nunquam consequetur in hac vita omnem intelligibilium veritatem. Oportet ergo supra animam esse aliquem intellectum semper in actu existentem, et totaliter perfectum intelligentia veritatis. Non autem potest dicit quod iste intellectus superior faciat intelligibilia actu in nobis immediate, absque aliqua virtute quam ab eo anima nostra participet: hoc enim communiter invenitur etiam in rebus corporalibus, quod in rebus inferioribus inveniuntur virtutes particulares activæ ad determinatos effectus, præter virtutes universales agentes; sicut animalia perfecta non generantur ex sola universali virtute solis, sed ex virtute particulari quæ est in semine; licet quædam animalia imperfecta generentur absque semine ex virtute solis: quamvis etiam in horum generatione non desit actio particularis virtutis alterantis et disponentis materiam. Anima autem humana est perfectissimum eorum quæ sunt in rebus inferioribus. Unde oportet quod præter virtutem universalem intellectus superioris participetur in ipsa aliqua virtus quasi particularis ad hunc effectum determinatum, ut scilicet fiant intelligibilia actu. Et quod hoc verum sit, experimento apparet. Unus enim homo particularis, ut Socrates vel Plato, facit cum vult intelligibilia in actu, abstrahendo scilicet universale a particularibus, dum secernit id quod est commune

omnibus individuis hominum, ab his quæ sunt propria singulis. Sic ergo actio intellectus agentis, quæ est abstrahere universale, est actio hujus hominis, sicut et considerare vel judicare de natura communi, quod est actio intellectus possibilis. Omne autem agens quamcumque actionem, habet formaliter in seipso virtutem quæ est talis actionis principium. Unde sicut necessarium est quod intellectus possibilis sit aliquid formaliter inhærens homini, ut prius (art. præc.) ostendimus; ita necessarium est quod intellectus agens sit aliquid formaliter inhærens homini. Nec ad hoc sufficit continuatio per phantasmata, ut Averroes fingit (III de Anima, com. v et xxxvi); sicut etiam supra (art. præc.) de intellectu possibili ostensum est. Et hoc manifeste videtur Aristotelem sensisse cum dicit (lib. III de Anima, text. xvii et xviii) quod necesse est in anima esse has differentias, scilicet intellectum possibilem et agentem; et iterum dicit, quod intellectus agens est sicut lumen, quod est lux participata. Plato vero (in dialog. vi de just.) ut Themistius dicit in comment. de Anima, ad intellectum separatum attendens, et non ad virtutem animæ participatam, comparavit ipsum soli. Quis autem sit iste intellectus separatus, a quo intelligere animæ humanæ dependet, considerandum est. Quidam enim dixerunt hunc intellectum esse infimum substantiarum separatarum, quæ suo lumine continuantur cum animabus nostris. Sed hoc multipliciter repugat veritati fidei. Primo quidem, quia cum istud lumen intellectuale ad naturam animæ pertineat, ab illo solo est a quo animæ natura creatur. Solus autem Deus est creator animæ, non autem aliqua substantia separata, quam Angelum dicimus; unde significanter dicitur Genes., i, quod ipse Deus in faciem hominis spiravit spiraculum vitæ. Unde relinquitur quod lumen intellectus agentis non causatur in anima ab aliqua alia substantia separata, sed immediate a Deo. Secundo, quia ultima perfectio uniuscujusque agentis est quod possit pertingere ad suum principium. Ultima autem perfectio sive beatitudo hominis est secundum intellectualem operationem, ut etiam Philosophus dicit IV Ethic. (lib. X, cap. vii et viii). Si ergo principium et causa intellectualitatis hominum esset aliqua alia substantia separata, oporteret quod ultima hominis beatitudo esset constituta in illa substantia creata; et hoc manifeste ponunt ponentes hanc positionem; ponunt enim quod ultima hominis felicitas est continuari intellectui agenti. Fides autem recta ponit ultimam beatitudinem hominis esse in solo Deo, secundum illud Joan., xvii, 3 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum;* et in hujusmodi beatitudinis participatione homines esse Angelis æquales, ut habetur Lucæ, x. Tertio, quia si homo participaret lumen intelligibile ab Angelo, sequeretur quod homo secundum mentem non esset ad imaginem ipsius Dei, sed ad imaginem Angelorum, contra

id quod dicitur Genes., I, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* idest ad communem Trinitatis imaginem, non ad imaginem Angelorum. Unde dicimus, quod lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo, secundum quod discernimus verum a falso, et bonum a malo ; et de hoc dicitur in Psal. IV, 6 : *Multi dicunt : Quis ostendet nobis bona ? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine;* per quod nobis bona ostenduntur. Sic igitur id quod facit in nobis intelligibilia actu per modum luminis participati, est aliquid animæ, et multiplicatur secundum multitudinem animarum et hominum. Illud vero quod facit intelligibilia per modum solis illuminantis, est unum separatum, quod est Deus. Unde Augustinus dicit in I Soliloquiorum (cap. V in fine, et VI in pr.) : *Promittit ratio se demonstratura Deum meæ menti, ut oculis sol demonstratur; nam mentis quasi oculi sunt sensus animæ. Disciplinarum autem quæque certissima talia sunt qualia illa quæ sole illustrantur, ut videri possint. Deus autem est ipse qui illustrat.* Non autem potest hoc unum separatum nostræ cognitionis principium intelligi per intellectum agentem, de quo Philosophus loquitur, ut Themistius dicit (III de Anima, com. XXXVI apud Commentatorem), quia Deus non est in natura animæ; sed intellectus agens ab Aristotele nominatur lumen receptum in anima nostra a Deo; et sic relinquitur simpliciter dicendum, quod intellectus agens non est unus in omnibus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod proprium est Dei illuminare homines, imprimendo eis lumen naturale intellectus agentis, et super hoc lumen gratiæ et gloriæ ; sed intellectus agens illustrat phantasmata, sicut lumen a Deo impressum.

AD SECUNDUM dicendum, quod intellectus agens dicitur ab Aristotele separatus, non quasi sit substantia habens esse extra corpus ; sed quia non est actus alicujus partis corporis, ita quod ejus operatio sit per aliquod organum corporale, sicut et de intellectu possibili dictum est.

AD TERTIUM dicendum, quod istud verbum non dicit Aristoteles de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Primo enim locutus est de intellectu possibili, et postea de intellectu agente, et tandem incipit loqui de intellectu in actu, ubi dicit (III de Anima, com. XV et XIX) : *Idem est autem secundum actum scientia rei;* et distinguit intellectum in actu ab intellectu in potentia tripliciter. Primo quidem, quia intellectus in potentia non est intellectum in potentia ; sed intellectus in actu, sive scientia in actu, est res intellecta vel scita in actu. Ita et circa sensum dixit, quod sensus in potentia et sensibile in potentia sunt diversa. Secundo (ibid. com. XXXVIII) comparat intellectum in actu ad intellectum in potentia, quia intellectus in potentia est prior tempore in uno et eodem quam

intellectus in actu; prius enim tempore aliquis est intellectus in potentia quam in actu: sed naturaliter est prius actus quam potentia; et simpliciter loquendo etiam prius tempore oportet ponere aliquem intellectum in actu quam intellectum in potentia, qui reducitur in actum per aliquem intellectum in actu; et hoc est quod subdit: *Quæ vero secundum potentiam, tempore prior in uno; omnino autem neque simpliciter neque in tempore;* et ista comparatione utitur inter potentiam et actum, etiam in IX Metaphys. (com. XXXI) et in pluribus aliis locis. Tertio ostendit differentiam quantum ad hoc quod intellectus in potentia, sive possibilis, quandoque invenitur intelligens, quandoque non intelligens. Sed hoc non potest dici de intellectu in actu; sicut et potentia visiva, quæ quandoque videt, quandoque non videt; sed visus in actu est in ipso videre actu; et hoc est quod dicit (com. XX): *Sed aliquando quidem intelligit, aliquando autem non;* et postmodum subdit: *Separatum autem hoc solum quod vere est;* quod non potest intelligi nec de intellectu agente, nec de intellectu possibili, cum utrumque supra dixerit separatum; sed oportet quod intelligatur de omni eo quod requiritur ad intellectum in actu, idest de tota parte intellectiva; unde et subdit: *Et hoc solum immortale et perpetuum est;* quod si exponatur de intellectu agente, sequetur quod intellectus possibilis sit corruptibilis, ut Alexander intellexit (lib. III de Anima, com. XXXVI apud Commentatorem). Sed hoc est contra ea quæ Aristoteles superius dixerat de intellectu possibili. Hæc autem verba Aristotelis hic exponere necessarium fuit, ne esset alicui occasio errandi.

AD QUARTUM dicendum, quod nihil prohibet aliqua duo ad invicem comparata sic se habere quod utrumque sit et ut potentia et ut actus respectu alterius secundum diversa; sicut ignis est potentia frigidus et actu calidus, aqua vero e converso; et propter hoc agentia naturalia simul patiuntur et agunt. Si ergo comparetur pars intellectiva ad phantasmata; quantum ad aliquid se habebit in potentia, et quantum ad aliquid in actu respectu eorum. Phantasmata actu quidem est, quia habet similitudinem determinatæ naturæ; sed illa similitudo determinatæ speciei est in phantasmate in potentia abstrahibilis a materialibus conditionibus. In parte vero intellectiva est e converso; nam non habet actu similitudines distinctarum rerum; sed tamen actu habet lumen immateriale habens virtutem abstrahendi quæ sunt abstrahibilia in potentia; et sic nihil prohibet in eadem essentia animæ inveniri intellectum possibilem, qui est in potentia respectu specierum quæ abstrahuntur a phantasmatibus, et intellectum agentem, qui abstrahit speciem a phantasmatibus; et esset simile, si esset aliquod unum et idem corpus, quod esset diaphanum,

existens in potentia ad omnes colores, et cum hoc haberet lucem, qua posset illuminare colores ; sicut aliquo modo apparet in oculo cati.

Ad quintum dicendum, quod lumen intellectus agentis multiplicatur immediate per multiplicationem animarum, quæ participant ipsum lumen intellectus agentis. Animæ autem multiplicantur secundum corpora, sicut supra (art. præc.) dictum est.

Ad sextum dicendum, quod hoc ipsum quod lumen intellectus agentis non est actus alicujus organi corporei per quod operetur, sufficit ad hoc quod possit separare species intelligibiles a phantasmatibus, cum separatio specierum intelligibilium quæ recipiuntur in intellectu possibili, non sit major quam separatio intellectus agentis.

Ad septimum dicendum, quod ratio illa magis concluderet de intellectu possibili quam de intellectu agente. Hoc enim Philosophus inducit (III de Anima, com. vii), de intellectu possibili, quod cum intellexerit maximum intelligibile, non minus intelliget minimum. De quocumque tamen intelligatur, non sequitur ex hoc quod virtus intellectus quo intelligimus, sit infinita simpliciter ; sed quod sit infinita respectu alicujus generis. Nihil enim prohibet aliquam virtutem quæ in se finita est, non habere terminum in aliquo genere determinato ; sed tamen habet terminum inquantum ad superius genus se extendere non potest ; sicut visus non habet terminum in genere coloris, quia si in infinitum multiplicarentur, omnes possent a visu cognosci ; non tamen potest cognoscere ea quæ sunt superioris generis, sicut universalia. Similiter intellectus noster non habet terminum respectu intelligibilium sibi connaturalium, quæ a sensibilibus abstrahuntur ; sed tamen terminum habet; quia circa superiora intelligibilia, quæ sunt substantiæ separatæ, deficit : habet enim se ad manifestissima rerum, sicut oculus noctuæ ad lucem solis, ut dicitur in II Metaph. (lib. I, com. i).

Ad octavum dicendum, quod ratio illa non est ad propositum. Judicare enim aliquo de veritate dicimur dupliciter. Uno modo, sicut medio ; sicut judicamus de conclusionibus per principia, et de regulatis per regulam ; et sic videntur rationes Augustini procedere. Non enim illud quod est mutabile, vel quod habet similitudinem illius, potest esse infallibilis regula veritatis. Alio modo dicimur aliquo judicare de veritate aliqua, sicut virtute judicativa ; et hoc modo per intellectum agentem judicamus de veritate. Sed tamen ut profundius intentionem Augustini scrutemur, et quomodo se habeat veritas circa hoc, sciendum est, quod quidam antiqui philosophi non ponentes aliam vim cognoscitivam præter sensum, neque aliqua entia præter sensibilia, dixerunt, quod nulla certitudo de veritate a

nobis haberi potest; et hoc propter duo. Primo quidem, quia ponebant sensibilia semper esse in fluxu, et nihil in rebus esse stabile. Secundo, quia inveniuntur circa idem aliqui diversimode judicantes, sicut aliter vigilans et aliter dormiens; et aliter infirmus, aliter sanus. Nec potest accipi aliquid quo discernatur quis horum verius existimet, cum quilibet aliquam similitudinem veritatis habeat. Et hæ sunt duæ rationes quas Augustinus tangit, propter quas antiqui dixerunt veritatem non posse cognosci a nobis. Unde et Socrates desperans de veritate rerum capessenda, totum se ad moralem Philosophiam contulit. Plato vero ejus discipulus consentiens antiquis philosophis quod sensibilia semper sunt in motu et fluxu, et quod sensus circa sensibilia non habet certum judicium de rebus; ad certitudinem scientiæ stabiliendam, posuit quidem ex una parte species rerum separatas a sensibilibus, et immobiles, de quibus dixit esse scientias; ex alia parte posuit in homine virtutem cognoscitivam supra sensum, scilicet mentem, vel intellectum illustratum a quodam superiori sole intelligibili, sicut illustratur visus a sole visibili (dial. VI de Repub. inter med. et fin.). Augustinus autem Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur, non posuit species rerum per se subsistentes; sed loco earum posuit rationes rerum in mente divina, et quod per eas secundum intellectum illustratum a luce divina de omnibus judicamus : non quidem sic quod ipsas rationes videamus, hoc enim esset impossibile, nisi Dei essentiam videremus; sed secundum quod illæ supremæ rationes imprimunt in mentes nostras. Sic enim Plato (loc. cit.), posuit scientias de speciebus separatis esse, non quod ipsæ viderentur; sed secundum quod eas mens nostra participat, de rebus scientiam habet. Unde et in quadam Glossa (Augustini) super illud (Psalm. XI): *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum*, dicitur, quod sicut ab una facie resplendent multæ similitudines in speculis, ita ex una prima veritate resultant multæ veritates in mentibus nostris. Aristoteles autem (II de Anima, com. CLXI), per aliam viam processit. Primo enim multipliciter ostendit, in sensibilibus esse aliquid stabile. Secundo, quod judicium sensus verum est de sensibilibus propriis, sed decipitur circa sensibilia communia, magis autem circa sensibilia per accidens. Tertio, quod supra sensum est virtus intellectiva, quæ judicat de veritate, non per aliqua intelligibilia extra existentia, sed per lumen intellectus agentis, quod facit intelligibilia. Non multum autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur.

Ad nonum dicendum, quod regulæ illæ quas impii conspiciunt, sunt prima principia in agendis, quæ conspiciuntur per lumen intellectus agentis a Deo participati, sicut etiam prima principia scientiarum speculativarum.

Ad decimum dicendum, quod illud quo judicatur de duobus quid sit melius, oportet esse utroque melius, si eo judicetur ut regula et mensura. Sic enim album est regula et mensura omnium aliorum colorum, et Deus omnium entium : quia unumquodque tanto melius est, quanto magis optimo appropinquat. Illud autem quo judicamus aliquid esse melius altero ut virtute cognoscitiva, non oportet esse utroque melius. Sic autem per intellectum agentem judicamus Angelum esse anima meliorem.

Ad undecimum patet solutio ex dictis (in corp. et art. præced.). Sic enim intellectus agens comparatur ad possibile ut ars movens ad materiam, inquantum facit intelligibilia in actu, ad quæ est intellectus possibilis in potentia. Dictum est autem (in corp. art.) quomodo hæc duo in una substantia animæ fundari possint.

Ad duodecimum dicendum, quod sic est una ratio numerorum in omnibus mentibus, sicut et una ratio lapidis : quæ quidem est una ex parte rei intellectæ, non autem ex parte actus intelligendi, quod non est de ratione rei intellectæ : non enim est de ratione lapidis quod intelligatur. Unde talis unitas rationis numerorum vel lapidum, vel cujuscumque rei, nihil facit ad unitatem intellectus possibilis vel agentis, ut supra magis expositum est.

Ad decimumtertium dicendum, quod veritas illa in qua tenetur summum bonum, est communis omnibus mentibus vel ratione unitatis rei, vel ratione unitatis primæ lucis in omnes mentes influentis.

Ad decimumquartum dicendum, quod universale quod facit intellectus agens, est unum in omnibus a quibus ipsum abstrahitur ; unde intellectus agens non diversificatur secundum eorum diversitatem. Diversificatur autem secundum diversitatem intellectuum : quia et universale non ex ea parte habet unitatem qua est a me et a te intellectum ; intelligi enim a me et a te accidit universali. Unde diversitas intellectuum non impedit unitatem universalis.

Ad decimumquintum dicendum, quod inconvenienter dicitur intellectus agens nudus vel vestitus ; plenus speciebus vel vacuus. Impleri enim speciebus est intellectus poss bilis ; sed facere eas est intellectus agentis. Non est autem dicendum quod intellectus agens seorsum intelligat ab intellectu possibili : sed homo intelligit per utrumque : qui quidem habet cognitionem in particulari, per sensitivas potentias, eorum quæ per intellectum agentem abstrahuntur.

Ad decimumsextum dicendùm, quod non est ex Dei insufficientia quod rebus creatis virtutes activas attribuit ; sed ex ejus perfectissima plenitudine, quæ sufficit ad omnibus communicandum.

Ad decimumseptimum dicendum, quod species quæ est in imaginatione, est ejusdem generis cum specie quæ est in sensu, quia utraque est individualis et materialis : sed species quæ est in intellectu, est alterius generis, quia est universalis; et ideo species imaginaria non potest imprimere speciem intelligibilem, sicut species sensibilis imprimit speciem imaginariam : propter quod necessaria est virtus intellectiva activa, non autem virtus sensitiva activa.

ARTICULUS XI. — *Utrum potentiæ animæ sint idem quod animæ essentia.*

Ultimo quæritur, utrum potentiæ animæ sint idem quod animæ essentia. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus, IX de Trin. (cap. IV) : *Admonemur, hæc*, scilicet mentem, notitiam et amorem, *in anima existere substantialiter sive essentialiter ; non tamquam in subjecto, ut calor aut figura in corpore, aut ulla alia quantitas aut qualitas.*

2. Præterea, in lib. de Spiritu et Anima (cap. XIII, circa fin.), dicitur, quod Deus est omnia (1) sua; anima vero est quædam sua, scilicet potentiæ; et quædam sua non est, scilicet virtutes.

3. Præterea, differentiæ substantiales non sumuntur ab aliquibus accidentalibus. Sed sensibile et rationale sunt differentiæ substantiales, quæ sumuntur a sensu et ratione. Ergo sensus et ratio non sunt accidentia ; et pari ratione neque aliæ animæ potentiæ ; et ita videntur esse de essentia animæ.

4. Sed dicendum, quod potentiæ animæ neque sunt accidentia, neque sunt de essentia animæ, quia sunt proprietates naturales sive substantiales ; et ita sunt medium inter subjectum et accidens. — Sed contra, inter affirmationem et negationem non est aliquid medium. Sed substantia et accidens distinguuntur secundum affirmationem et negationem ; accidens enim est quod est in subjecto : substantia vero est quæ non est in subjecto. Ergo inter essentiam rei et accidens, nihil est medium.

5. Præterea, si potentiæ animæ dicuntur proprietates naturales vel substantiales ; aut hoc est quia sunt partes essentiæ, aut quia causantur a principiis essentiæ. Si primo modo, tunc pertinent ad essentiam animæ ; quia partes essentiæ sunt de essentia rei. Si secundo modo, sic etiam accidentia possunt dici essentialia, quia ex principiis subjecti causantur. Ergo oportet quod potentiæ animæ vel pertineant ad essentiam animæ, vel sint accidentia.

6. Sed dicendum, quod licet accidentia causentur ex principiis substantiæ, non tamen omne quod causatur ex principiis

(1) *Al.* anima, *corrupto sensu.*

substantiæ, est accidens. — Sed contra, omne medium oportet quod distinguatur ab utroque extremorum. Si ergo potentiæ animæ sint mediæ inter essentiam et accidens, oportet quod distinguantur tam ab essentia quam ab accidente. Sed nihil potest distingui ab aliquo per id quod est commune utrique. Cum ergo fluere a principiis substantiæ, propter quod potentiæ dicuntur esse essentiales, conveniat etiam accidentibus; videtur quod potentiæ animæ non distinguantur ab accidentibus; et ita videtur quod non sit medium inter substantiam et accidens.

7. Sed dicendum, quod distinguuntur ab accidentibus per hoc quod anima potest intelligi sine accidentibus, non autem potest intelligi sine suis potentiis. — Sed contra, unumquodque intelligitur per suam essentiam; quia proprium objectum intellectus est quod quid est, ut dicitur III de Anima (com. XXVI). Quidquid ergo est sine quo res intelligi non potest, est de essentia rei. Si ergo anima sine potentiis non potest intelligi, sequitur quod sint de essentia animæ, et quod non sit medium inter essentiam et accidentia.

8. Præterea, Augustinus dicit, X de Trinit. (cap. XII parum ante med.), quod memoria, intelligentia et voluntas, sunt una vita, una mens, una substantia; et ita videtur quod potentiæ animæ sint ipsa ejus essentia.

9. Præterea, sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita se habet pars animæ ad partem corporis. Sed tota anima est forma substantialis corporis. Ergo pars animæ, ut visus, est forma substantialis partis corporis, scilicet oculi. Sed anima secundum suam essentiam est forma substantialis totius corporis, et cujuslibet partium ejus. Ergo potentia visiva est idem quod essentia animæ; et eadem ratione omnes aliæ potentiæ.

10. Præterea, anima est dignior quam forma accidentalis. Sed forma accidentalis activa est sua virtus. Ergo multo magis anima est suæ potentiæ.

11. Præterea, Anselmus dicit in Monologio (cap. LXV circa med.). quod nihil potuit animæ majus dari quam reminisci, intelligere et velle. Sed inter omnia quæ conveniunt animæ, præcipuum est sua essentia, quæ a Deo est ei data. Ergo potentiæ animæ sunt idem quod ejus essentia.

12. Præterea, si potentiæ animæ sunt aliud quam ejus essentia, oportet quod fluant ab essentia animæ sicut a principio. Sed hoc est impossibile: quia sequeretur quod principiatum esset immaterialius suo principio; intellectus enim, qui est potentia quædam, non est actus alicujus corporis; anima autem secundum suam essentiam est actus corporis. Ergo et primum est inconveniens; scilicet quod potentiæ animæ non sunt essentia ejus.

13. Præterea, maxime proprium substantiæ est esse

susceptivum contrariorum. Sed potentiæ animæ sunt susceptivæ contrariorum, sicut voluntas virtutis et vitii, et intellectus scientiæ et erroris. Ergo potentiæ animæ sunt substantia aliqua. Sed non alia substantia quam substantia animæ. Ergo sunt idem quod animæ substantia.

14. Præterea, anima immediate unitur corpori ut forma, et non mediante aliqua potentia. Sed inquantum est forma corporis, dat aliquem actum corpori. Non autem hunc actum quod est esse; quia hic actus invenitur etiam in quibus non est anima; nec iterum hunc actum qui est vivere; quia hic actus invenitur in quibus non est anima rationalis. Ergo relinquitur quod det hunc actum qui est intelligere. Sed hunc actum dat potentia intellectiva. Ergo potentia intellectiva est idem quod essentia animæ.

15. Præterea, anima est nobilior et perfectior quam materia prima. Sed materia prima est idem quod sua potentia; non enim potest dici quod potentia materiæ sit accidens ejus; quia sic accidens præexisteret formæ substantiali, cum potentia in uno et eodem sit prius tempore quam actus, ut dicitur in IX Metaph. (com. XIII) : nec iterum est forma substantialis, quia forma est actus qui opponitur potentiæ; et similiter nec substantia composita, quia sic substantia composita præcederet formam, quod est impossibile; et ita relinquitur quod potentia materiæ sit ipsa essentia materiæ. Multo igitur magis potentiæ animæ sunt ejus essentia.

16. Præterea, accidens non extenditur ultra suum subjectum. Sed potentiæ animæ extenduntur ultra ipsam animam; quia anima non solum intelligit et vult se, sed etiam alia. Ergo potentiæ animæ non sunt ejus accidentia. Relinquitur ergo quod sint ipsa essentia animæ.

17. Præterea, omnis substantia ex hoc ipso est intellectualis quod est immunis a materia, ut Avicenna dicit. Sed esse immateriale convenit animæ secundum suam essentiam. Ergo et esse intellectuale : intellectus ergo est sua essentia; et pari ratione aliæ ejus potentiæ.

18. Præterea, in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et intellectum, secundum Philosophum (lib. III de Anima com. XV). Sed ipsa essentia animæ est quæ intelligitur. Ergo ipsa essentia animæ est intellectus; et pari ratione anima est aliæ suæ potentiæ.

19. Præterea, partes rei sunt de substantia ejus. Sed potentiæ animæ dicuntur partes ejus. Ergo pertinent ad substantiam animæ.

20. Præterea, anima est substantia simplex, ut supra (art. 1) dictum est; potentiæ autem animæ plures sunt. Si igitur potentiæ animæ non sunt ejus essentia, sed accidentia quædam, sequitur quod in uno simplici sint plura et diversa

accidentia; quod videtur inconveniens. Non ergo potentiæ animæ sunt ejus accidentia, sed ipsa ejus essentia.

Sed contra est quod Dionysius dicit (XI cap. Angelicæ Hierarchiæ), quod superiores essentiæ dividuntur in substantiam, virtutem et operationem. Multo ergo magis in animabus aliud est earum essentia, et aliud virtus, sive potentia.

Præterea, Augustinus dicit, XV de Trinit. (cap. XXII in fine), quod anima dicitur imago Dei, sicut tabula, propter picturam quæ in ea est. Sed pictura non est ipsa essentia tabulæ. Ergo nec potentiæ animæ, secundum quas imago Dei assignatur in anima, sunt ipsa animæ substantia.

Præterea, quæcumque essentialiter numerantur, non sunt una essentia. Sed illa tria, secundum quæ attenditur imago in anima, numerantur essentialiter vel substantialiter. Non ergo sunt ipsa essentia animæ, quæ est una.

Præterea, potentia est medium inter substantiam et operationem. Sed operatio differt a substantia animæ; ergo potentia differt ab utroque; alioquin non esset medium, si esset idem cum extremo.

Præterea, agens principale et instrumentale non sunt unum. Sed potentia animæ comparatur ad essentiam ejus ut agens instrumentale ad principale; dicit enim Anselmus in lib. de Concordia præscientiæ et lib. Arb. (post medium), quod voluntas quæ est potentia animæ, est sicut instrumentum. Ergo anima non est suæ potentiæ.

Præterea, Philosophus dicit in lib. de memoria et remin. (cap. I non procul a fin.) quod memoria est passio aut habitus sensitivi aut phantastici. Passio autem et habitus est accidens. Ergo memoria est accidens; et eadem ratione aliæ potentiæ animæ.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, potentias animæ non esse aliud quam ipsam ejus essentiam; ita quod una et eadem essentia animæ, secundum quod est principium sensitivæ operationis, dicitur sensus; secundum vero quod est intellectualis operationis principium, dicitur intellectus; et sic de aliis. Et ad hoc præcipue videntur moti fuisse, ut Avicenna dicit, propter simplicitatem animæ; quasi non compateretur tantam diversitatem, quanta apparet in potentiis animæ. Sed hæc positio est omnino impossibilis. Primo quidem, quia impossibile est quod alicujus substantiæ creatæ sua essentia sit sua potentia operativa. Manifestum est enim quod diversi actus diversorum sunt: semper enim actus proportionatur ei cujus est actus. Sicut autem ipsum esse est actualitas quædam essentiæ, ita operari est actualitas operativæ potentiæ seu virtutis. Secundum enim hoc, utrumque eorum est in actu; essentia quidem secundum esse, potentia vero secundum operari. Unde, cum in nulla creatura suum operari sit

suum esse, sed hoc sit proprium solius Dei, sequitur quod nullius creaturæ operativa potentia sit ejus essentia; sed solius Dei proprium est ut sua essentia sit sua potentia. Secundo impossibile apparet hoc speciali ratione in anima, propter tria. Primo quidem, quia essentia una est; in potentiis autem oportet ponere multitudinem propter diversitatem actuum et objectorum. Oportet enim potentias secundum actus diversificari, cum potentia ad actum dicatur. Secundo idem apparet ex potentiarum differentia; quarum quædam sunt quarumdam partium corporis actus, ut omnes potentiæ sensitivæ et nutritivæ partis; quædam vero potentiæ non sunt actus alicujus partis corporis, ut intellectus et voluntas: quod non posset esse, si potentiæ animæ non essent aliud quam ejus essentia. Non enim potest dici quod unum et idem possit esse actus corporis, et separatum, nisi secundum diversa. Tertio apparet idem ex ordine potentiarum animæ, et habitudine earum ad invicem; invenitur enim quod una aliam movet, sicut ratio irascibilem et concupiscibilem, et intellectus voluntatem; quod esse non posset, si omnes potentiæ essent ipsa animæ essentia; quia idem secundum idem non movet seipsum, ut probat Philosophus. Relinquitur ergo quod potentiæ animæ non sunt ipsa ejus essentia. Quod quidam concedentes dicunt, quod nec etiam sunt animæ accidens; sed sunt ejus proprietates essentiales, seu naturales. Quæ quidem opinio uno modo intellecta, potest sustineri; alio vero modo est impossibilis. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod accidens a philosophis dupliciter accipitur. Uno modo secundum quod condividitur substantiæ, et continet sub se novem rerum genera. Sic autem accipiendo accidens, positio est impossibilis. Non enim inter substantiam et accidens potest esse aliquid medium; cum substantia et accidens dividant ens per affirmationem et negationem; cum proprium substantiæ sit non esse in subjecto, accidentis vero sit in subjecto esse. Unde si potentiæ animæ non sunt ipsa essentia animæ (et manifestum est quod non sunt aliæ substantiæ), sequitur quod sint accidentia in aliquo novem generum contenta. Sunt enim in secunda specie qualitatis, quæ dicitur potentia vel impotentia naturalis. Alio modo accipitur accidens, secundum quod ponitur ab Aristotele unum de quatuor prædicamentis in I Topicorum (cap. IV), et secundum quod a Porphyrio ponitur unum quinque universalium (in prædicabilibus, cap. IV). Sic enim accidens non significat id quod commune est novem generibus, sed habitudinem accidentalem prædicati ad subjectum, vel communis ad ea quæ sub communi continentur. Si enim hæc esset eadem acceptio cum prima, cum accidens sic acceptum dividatur contra genus et speciem, sequeretur quod nihil quod sit in novem generibus posset dici vel genus vel species; quod patet esse falsum, cum color sit

genus albedinis, et numerus binarii. Sic igitur accipiendo accidens, est aliquid medium inter substantiam et accidens, idest inter substantiale prædicatum et accidentale; et hoc est proprium. Quod quidem convenit cum substantiali prædicato, inquantum causatur ex principiis essentialibus speciei; et ideo per definitionem significantem essentiam demonstratur proprietas de subjecto. Cum accidentali vero prædicato convenit in hoc quod nec est essentia rei, nec pars essentiæ, sed aliquid præter ipsam. Differt autem ab accidentali prædicato, quia accidentale prædicatum non causatur ex principiis essentialibus speciei; sed accidit individuo, sicut proprium speciei; quandoque tamen separabiliter, quandoque inseparabiliter. Sic igitur potentiæ animæ sunt medium inter essentiam animæ et accidens, quasi proprietates naturales vel essentiales, idest essentiam animæ naturaliter consequentes.

Ad primum ergo dicendum, quod quidquid dicatur de potentiis animæ, tamen nullus unquam opinatur, nisi insanus, quod habitus et actus animæ sint ipsa ejus essentia. Manifestum autem est quod notitia et amor, de quibus ibi Augustinus loquitur, non nominant potentias, sed actus aut habitus. Unde non intendit Augustinus dicere, quod notitia et amor sint ipsa essentia animæ; sed quod insint ei substantialiter vel essentialiter. Ad cujus intellectum sciendum est, quod Augustinus ibi loquitur de mente, secundum quod novit se et amat se. Sic igitur notitia et amor possunt comparari ad mentem, aut sicut ad amantem et cognoscentem, aut sicut ad amatam et cognitam; et hoc secundo modo loquitur hic Augustinus : ea enim ratione dicit notitiam et amorem substantialiter vel essentialiter in mente vel in anima existere, quia mens amat ipsam essentiam, vel substantiam novit. Unde postea, lib. IX, cap. XIII (cap. IV), subdit : *Quomodo illa tria non sint ejusdem essentiæ, non video; cum mens ipsa se amet, atque ipsa se noverit.*

Ad secundum dicendum, quod liber de Spiritu et Anima est apocryphus, cum ejus auctor ignoretur; et sunt ibi multa vel falsa vel improprie dicta : quia ille qui librum composuit, non intellexit dicta sanctorum, a quibus accipere conatus fuit. Si tamen sustineri debeat, sciendum est, triplex esse totum. Unum universale, quod adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem; unde proprie prædicatur de suis partibus, ut cum dicitur : Homo est animal. Aliud vero est totum integrale, quod non adest alicui suæ parti neque secundum totam essentiam neque secundum totam suam virtutem; et ideo nullo modo prædicatur de parte, ut dicatur : Paries est domus. Tertium est totum potentiale, quod est medium inter hæc duo : adest enim suæ parti secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam suam virtutem; unde medio modo se habet in prædicando : prædicatur enim quandoque de

partibus, sed non proprie. Et hoc modo quandoque dicitur, quod anima est suæ potentiæ, vel e converso.

Ad tertium dicendum, quod formæ substantiales per seipsas sunt ignotæ; sed innotescunt nobis per accidentia propria. Frequenter enim differentiæ substantiales ab accidentibus sumuntur loco formarum substantialium, quæ per hujusmodi accidentia innotescunt; sicut bipes et gressibile et hujusmodi; et sic etiam sensibile et rationale ponuntur differentiæ substantiales. Vel potest dici, quod sensibile et rationale, prout sunt differentiæ, non sumuntur a ratione et a sensu secundum quod nominant potentias; sed ab anima rationali, et ab anima sensitiva.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de accidente secundum quod est commune ad novem genera; et sic nihil est medium inter substantiam et accidens, sed alio modo, ut dictum est (in corp. art.)

Ad quintum dicendum, quod potentiæ animæ dici possunt proprietates essentiales, non quia sint partes essentiæ, sed quia causantur ab essentia; et sic non distinguuntur ab accidente, quod est commune novem generibus; sed distinguuntur ab accidente quod est accidentale prædicatum, et non causatur a natura speciei.

Unde patet solutio ad sextum.

Ad septimum dicendum, quod duplex est operatio intellectus, sicut dicitur in III de Anima (com. xxi). Una qua intelligit quod quid est : et tali operatione intellectus potest intelligi essentia rei et sine proprio et sine accidente, cum neutrum eorum ingrediatur rei essentiam; et sic procedit ratio. Alia est operatio intellectus componentis sive dividentis; et sic potest substantia intelligi sine accidentali prædicato, etiam si secundum rem sit inseparabile : sicut potest intelligi corvus esse albus : non enim est ibi repugnantia intellectuum ; cum oppositum prædicari non dependeat ex principiis speciei, quæ signatur nomine in subjecto posito. Hac vero operatione intellectus non potest intelligi substantia sine proprio : non enim potest intelligi quod homo non sit risibilis, vel triangulus non habeat tres angulos duobus rectis æquales : hic enim est repugnantia intellectuum, quia oppositum prædicati dependet ex natura subjecti. Sic igitur potest intelligi prima operatione intellectus essentia animæ, ut scilicet intelligatur quod quid est absque potentiis; non autem secunda operatione, ita scilicet quod intelligatur non habere potentiam.

Ad octavum dicendum, quod illa tria dicuntur esse una vita, una essentia, vel secundum quod comparantur ad essentiam ut ad objectum, vel eo modo quo totum potentiale prædicatur de partibus.

Ad nonum dicendum, quod tota anima est forma substan-

tialis totius corporis, non ratione totalitatis potentiarum, sed per ipsam essentiam animæ, ut supra, art. 4, dictum est; unde non sequitur quod ipsa potentia visiva sit forma, secundum quod est subjectum vel principium talis potentiæ.

Ad decimum dicendum, quod forma accidentalis quæ est principium actionis, ipsamet est potentia vel virtus substantiæ agentis; non autem proceditur in infinitum, ut cujuslibet virtutis sit alia virtus.

Ad undecimum dicendum, quod essentia est majus donum quodammodo quam potentia, sicut causa est potior effectu. Potentiæ etiam sunt quodammodo potiores, inquantum sunt propinquiores actibus, quibus anima suo fini inhæret.

Ad duodecimum dicendum, quod ex hoc contingit quod ab essentia animæ aliqua potentia fluat quæ non est actus corporis, quia essentia animæ excedit corporis proportionem, ut supra (art. 4) dictum est. Unde non sequitur quod potentia sit immaterialior quam essentia; sed ex immaterialitate essentiæ sequitur immaterialitas potentiæ.

Ad decimumtertium dicendum, quod accidentium unum est alio subjecto propinquius, sicut quantitas est propinquior substantiæ quam qualitas; et ita substantia recipit unum accidens alio mediante; sicut colorem mediante superficie, et scientiam mediante potentia intellectiva. Eo igitur modo potentia animæ est susceptiva contrariorum sicut superficies albi et nigri, inquantum scilicet substantia suscipit contraria secundum prædicta.

Ad decimumquartum dicendum, quod anima, inquantum est forma corporis secundum suam essentiam, dat esse corpori, inquantum est forma substantialis; et dat sibi hujusmodi esse quod est vivere, inquantum est talis forma, scilicet anima; et dat ei hujusmodi vivere, scilicet in intellectuali natura, inquantum est talis anima, scilicet intellectiva. *Intelligere* autem quandoque sumitur pro operatione; et sic principium ejus est potentia vel habitus; quandoque vero pro ipso esse intellectualis naturæ; et sic principium ejus quod est intelligere, est ipsa essentia animæ intellectivæ.

Ad decimumquintum dicendum, quod potentia materiæ non est ad operari, sed ad esse substantiale; et ideo potentia materiæ potest esse in genere substantiæ, non autem potentia animæ, quæ est ad operari.

Ad decimumsextum dicendum, quod sicut supra dictum est, Augustinus comparat notitiam et amorem ad mentem, secundum quod cognoscitur et amatur; et si secundum hanc habitudinem notitia et amor essent in mente vel in anima sicut in subjecto, sequeretur quod pari ratione essent sicut in subjecto in omnibus cognitis et amatis; et sic accidens transcenderet suum subjectum; quod est impossibile : alioquin si Augustinus

intenderet probare quod hæc essent ipsa essentia animæ, nulla esset ejus probatio. Non enim minus verum est de essentia rei, quæ non est extra rem; quam de accidente, quod non est extra subjectum.

Ad decimumseptimum dicendum, quod ex hoc ipso quod anima immunis est a materia secundum suam substantiam, sequitur quod habeat virtutem intellectivam; non autem ita quod ejus virtus sit sua substantia.

Ad decimumoctavum dicendum, quod intellectus non solum est potentia intellectiva, sed multo magis substantia per potentiam; unde intelligitur non solum potentia, sed etiam substantia.

Ad decimumnonum dicendum, quod potentiæ animæ dicuntur partes non essentiæ animæ, sed totalis virtutis ejus; sicut si diceretur quod potentia ballivi est pars totius potestatis regiæ.

Ad vicesimum dicendum, quod potentiarum animæ plures non sunt in anima sicut in subjecto, sed in composito; et huic multiplicitati potentiarum competit multiformitas partium corporis. Potentiæ vero quæ sunt in sola substantia animæ sicut in subjecto, sunt intellectus agens, et possibilis, et voluntas; et ad hanc multiplicitatem potentiarum sufficit quod in substantia animæ est aliqua compositio actus et potentiæ, ut supra dictum est.

Et hæc de spiritualibus creaturis dicta sufficiant.

DE ANIMA

QUÆSTIO UNICA

DE ANIMA

(In vigenti et unum articulos divisa.)

Primo enim quæritur, utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid; 2° utrum anima humana sit separata secundum esse a corpore; 3° utrum intellectus possibilis, sive anima intellectiva, sit una in omnibus; 4° utrum necesse sit ponere intellectum agentem; 5° utrum intellectus agens sit unus et separatus; 6° utrum anima sit composita ex materia et forma; 7° utrum Angelus et anima differant specie; 8° utrum anima rationalis tali corpori debeat uniri quale est corpus humanum; 9° utrum anima uniatur materiæ corporali; 10° utrum anima sit tota in toto corpore, et in qualibet parte ejus; 11° utrum in homine anima rationalis, sensibilis et vegetabilis sit una substantia; 12° utrum anima sit suæ potentiæ; 13° de distinctione potentiarum animæ, utrum videlicet distinguantur per objecta; 14° de immortalitate animæ humanæ, et utrum sit immortalis; 15° utrum anima separata a corpore possit intelligere; 16° utrum anima conjuncta corpori possit intelligere substantias separatas; 17° utrum anima separata possit intelligere substantias separatas; 18° utrum anima separata cognoscat omnia naturalia; 19° utrum potentiæ sensitivæ remaneant in anima separata; 20° utrum anima separata singularia cognoscat; 21° utrum anima separata possit pati pœnam ab igne corporeo.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid.*

Quæstio est de anima, utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid. Et videtur quod non. Si enim anima humana est hoc aliquid, est subsistens, et habens per se esse completum. Quod autem advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter, ut albedo homini et vestimentum.

Corpus igitur unitum animæ advenit ei accidentaliter. Si ergo anima est hoc aliquid, non est forma substantialis corporis.

2. Præterea, si anima est hoc aliquid ; oportet quod sit aliquid individuatum ; nullum enim universalium est hoc aliquid. Aut igitur individuatur ex aliquo alio, aut ex se. Si ex alio, et est forma corporis ; oportet quod individuetur ex corpore (nam formæ individuantur ex propria materia) ; et sic sequitur quod remoto corpore tollitur individuatio animæ ; et sic anima non poterit esse per se subsistens, nec hoc aliquid. Si autem ex se individuatur, aut est forma simplex, aut est aliquid compositum ex materia et forma. Si est forma simplex, sequitur quod anima individuata, ab alia differre non poterit nisi secundum formam. Differentia autem secundum formam facit diversitatem speciei. Sequitur igitur quod animæ diversorum hominum sint specie differentes ; unde et homines specie differrent si anima est forma corporis ; cum unumquodque a propria forma speciem sortiatur. Si autem anima est composita ex materia et forma, impossibile est quod secundum se totam sit forma corporis ; nam materia nullius est forma. Relinquitur igitur quod impossibile sit animam simul esse hoc aliquid et formam.

3. Præterea, si anima est hoc aliquid, sequitur quod sit individuum quoddam. Omne autem individuum est in aliqua specie et in aliquo genere. Relinquitur igitur quod anima habeat propriam speciem et proprium genus. Impossibile est autem quod aliquid propriam speciem habens recipiat superadditionem alterius, ad speciei cujusdam constitutionem ; quia, ut Philosophus dicit, VIII Metaph. (lib. II, com. II), formæ vel species rerum sunt sicut numeri ; quibus quidquid subtrahitur vel additur, speciem variat. Materia autem et forma uniuntur ad speciei constitutionem. Si igitur anima est hoc aliquid, non unietur corpori ut forma materiæ.

4. Præterea, cum Deus res propter sui bonitatem fecerit, quæ in diversis rerum gradibus manifestatur, tot gradus entium instituit, quot potuit natura pati. Si igitur anima humana potest per se subsistere (quod oportet dicere, si est hoc aliquid), sequeretur quot anima per se existens sit unus gradus entium. Formæ autem non sunt unus gradus entium seorsum sine materiis. Igitur anima, si est hoc aliquid, non erit forma alicujus materiæ.

5. Præterea, si anima est hoc aliquid, et per se subsistens, oportet quod sit incorruptibilis ; cum neque contrarium habeat, neque ex contrariis composita sit. Si autem est incorruptibilis, non potest esse proportionata corpori corruptibili, quale est corpus humanum. Omnis autem forma est proportionata suæ materiæ. Igitur si anima est hoc aliquid, non erit forma corporis humani.

6. Præterea, nihil subsistens est actus purus nisi Deus. Si igitur anima est hoc aliquid, utpote per se subsistens ; erit in ea aliqua compositio actus et potentiæ ; et sic non poterit esse forma, quia potentia non est alicujus actus. Si igitur anima sit hoc aliquid, non erit forma.

7. Præterea, si anima est hoc aliquid potens per se subsistere, non oportet quod corpori uniatur nisi propter aliquod bonum ipsius. Aut igitur propter aliquod bonum essentiale, aut propter bonum accidentale. Propter bonum essentiale non, quia sine corpore potest subsistere ; neque etiam propter bonum accidentale, quod præcipue videtur esse cognitio veritatis, quam anima humana per sensus accipit, qui sine organis corporis esse non possunt. Sed animæ puerorum antequam nascantur morientium, dicuntur a quibusdam perfectam cognitionem rerum habere ; quam tamen constat quod per sensum non acquisierunt. Si igitur anima est hoc aliquid, nulla ratio est quare corpori uniatur ut forma.

8. Præterea, forma et hoc aliquid ex opposito dividuntur ; dicit enim Philosophus in II de Anima (com. x), quod substantia dividitur in tria : quorum unum est forma, aliud materia, et tertium quod est hoc aliquid. Opposita autem non dicuntur de eodem. Ergo anima humana non potest esse forma et hoc aliquid.

9. Præterea, id quod est hoc aliquid, per se subsistit. Formæ autem proprium est quod sit in alio ; quæ videntur (1) esse opposita. Si igitur anima est hoc aliquid, non videtur quod sit forma.

10. Sed diceretur, quod corrupto corpore anima remanet hoc aliquid et per se subsistens, sed tunc perit in ea ratio formæ. — Sed contra, omne quod potest abscedere ab aliquo, manente substantia ejus, inest ei accidentaliter. Si igitur anima remanente post corpus, perit in ea ratio formæ , sequitur quod ratio formæ conveniat ei accidentaliter. Sed non unitur corpori ad constitutionem hominis nisi prout est forma. Ergo unitur corpori accidentaliter ; et per consequens homo erit ens per accidens ; quod est inconveniens.

11. Præterea, si anima humana est hoc aliquid, et per se existens, oportet quod per se habeat aliquam propriam operationem ; quia uniuscujusque rei per se existentis est aliqua propria operatio. Sed anima humana non habet aliquam propriam operationem ; quia ipsum intelligere, quod maxime videtur esse ejus proprium, non est animæ, sed hominis per animam, ut dicitur in I de Anima (com. LXIV). Ergo anima humana non est hoc aliquid.

12. Præterea, si anima humana est forma corporis, oportet quod habeat aliquam dependentiam ad corpus ; forma enim et

(1) *Al.* dicuntur, *item* dicuntur.

materia a se invicem dependent. Sed quod dependet ex aliquo, non est hoc aliquid. Si igitur anima est forma corporis, non erit hoc aliquid.

13. Præterea, si anima est forma corporis, oportet quod animæ et corporis sit unum esse : nam ex materia et forma fit unum secundum esse. Sed animæ et corporis non potest esse unum esse, cum sint diversorum generum ; anima enim est in genere substantiæ incorporeæ, corpus vero in genere substantiæ corporeæ. Anima igitur non potest esse forma corporis.

14. Præterea, esse corporis est esse corruptibile, et ex partibus quantitativis resultans ; esse autem animæ est incorruptibile et simplex. Ergo corporis et animæ non est unum esse.

15. Sed diceretur, quod corpus humanum ipsum esse corporis habet per animam. — Sed contra, Philosophus dicit in II de Anima (com. v), quod anima est actus corporis physici organici. Hoc igitur quod comparatur ad animam ut materia ad actum, est jam corpus physicum organicum ; quod non potest esse nisi per aliquam formam, qua constituatur in genere corporis. Habet igitur corpus humanum suum esse præter esse animæ.

16. Præterea, principia essentialia, quæ sunt materia et forma, ordinantur ad esse. Sed ad illud quod potest haberi in natura ab uno, non requiruntur duo. Si igitur anima, cum sit hoc aliquid, habet in se proprium esse, non adjungetur ei secundum naturam corpus, nisi ut materia formæ.

17. Præterea, esse comparatur ad substantiam animæ ut actus ejus ; et sic oportet quod sit supremum in anima. Inferius autem non contingit id quod est superius secundum supremum in eo, sed magis secundum infimum ; dicit enim Dionysius, (VII cap. de div. Nomin.), quod divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum. Corpus igitur, quod est inferius anima, non pertingit ad esse quod est supremum in ipsa.

18. Præterea, quorum est unum esse, et una operatio. Si igitur esse animæ humanæ conjunctæ corpori sit commune corpori, et operatio ejus, quæ est intelligere, erit communis animæ et corpori, quod est impossibile, ut probatur in III de Anima (com. VI). Non est igitur unum esse animæ humanæ et corporis ; unde sequitur quod anima non sit forma corporis et hoc aliquid.

Sed contra, unumquodque sortitur speciem per propriam formam. Sed homo est homo inquantum est rationalis. Ergo anima rationalis est propria forma hominis. Est autem hoc aliquid et per se subsistens, cum per se operetur. Non enim est intelligere per organum corporeum, ut probatur in III de Anima (com. VI). Anima igitur humana est hoc aliquid et forma.

Præterea, ultima perfectio animæ humanæ consistit in cognitione veritatis, quæ est per intellectum. Ad hoc autem quod perficiatur anima in cognitione veritatis, indiget uniri corpori; quia intelligit per phantasmata, quæ non sunt sine corpore. Ergo necesse est ut anima corpori uniatur ut forma, et sit hoc aliquid.

Respondeo dicendum, quod hoc aliquid proprie dicitur individuum in genere substantiæ. Dicit enim Philosophus in Prædicamentis (in Prædicam. substantiæ), quod primæ substantiæ indubitanter hoc aliquid significant; secundæ vero substantiæ etsi videantur hoc aliquid significare, magis tamen significant quale quid. Individuum autem in genere substantiæ non solum habet quod per se possit subsistere, sed quod sit aliquid completum in aliqua specie et genere substantiæ; unde Philosophus etiam in Prædicamentis (ubi sup.), manum et pedem et hujusmodi nominat partes substantiarum magis quam substantias primas vel secundas : quia licet non sint in alio sicut in subjecto (quod proprie substantiæ est), non tamen participant complete naturam alicujus speciei; unde non sunt in aliqua specie neque in aliquo genere, nisi per reductionem. Duobus igitur existentibus de ratione ejus quod est hoc aliquid; quidam utrumque animæ humanæ abstulerunt, dicentes animam esse harmoniam, ut Empedocles; aut complexionem, ut Galenus; aut aliquid hujusmodi. Sic enim anima neque per se poterit subsistere, neque erit aliquid completum in aliqua specie vel genere substantiæ; sed erit forma tantum similis aliis materialibus formis. Sed hæc positio stare non potest nec quantum ad animam vegetabilem, cujus operationes oportet habere aliquod principium supergrediens qualitates activas et passivas, quæ in nutriendo et in augendo se habent instrumentaliter tantum, ut probatur in II de Anima (com. XLIX et L); complexio autem et harmonia qualitates elementares non transcendunt. Similiter autem non potest stare quantum ad animam sensibilem, cujus operationes sunt in recipiendo species sine materia, ut probatur in II de Anima (com. CXXI); cum tamen qualitates activæ et passivæ ultra materiam se non extendant, utpote materiæ dispositiones existentes. Multo autem minus potest stare quantum ad animam rationalem, cujus operationes sunt intelligere et abstrahere species, non solum a materia, sed ab omnibus conditionibus materialibus individuantibus; quod requiritur ad cognitionem universalis. Sed adhuc aliquid amplius proprie in anima rationali considerari oportet : quia non solum absque materia et conditionibus materiæ species intelligibiles recipit, sed nec etiam in ejus propria operatione possibile est communicare aliquod organum corporale; ut sic aliquod corporeum sit organum intelligendi, sicut oculus est organum videndi; ut probatur in III de Anima (com. VI). Et sic

oportet quod anima intellectiva per se agat, utpote propriam operationem habens absque corporis communione. Et quia unumquodque agit secundum quod est actu, oportet quod anima intellectiva habeat esse per se absolutum non dependens a corpore. Formæ enim quæ habent esse dependens a materia vel subjecto, non habent per se operationem : non enim calor agit, sed calidum. Et propter hoc posteriores philosophi judicaverunt partem animæ intellectivam esse aliquid per se subsistens : dicit enim Philosophus in III de Anima (com. XIX et XX), quod intellectus est substantia quædam et non corrumpitur. Et in idem redit dictum Platonis ponentis (in dialog. de pulchro ante med.), animam immortalem et per se subsistentem, ex eo quod movet seipsam. Large enim accepit motum pro omni operatione, ut sic intelligatur quod intellectus movet seipsum, quia a se ipso operatur. Sed ulterius posuit Plato (lib. V de Natura hominis versus finem), quod anima humana non solum per se subsisteret, sed quod etiam haberet in se completam naturam speciei. Ponebat enim totam naturam speciei in anima esse, dicens hominem non esse aliquid compositum ex anima et corpore, sed animam corpori advenientem ; ut sit comparatio animæ ad corpus sicut nautæ ad navem, vel sicuti induti ad vestem. Sed hæc opinio stare non potest. Manifestum est enim, id quo vivit corpus, animam esse : vivere autem est esse viventium : anima igitur est quo corpus humanum habet esse actu. Hujusmodi autem forma est. Est igitur anima humana corporis forma. Item si anima esset in corpore sicut nauta in navi, non daret speciem corpori, neque partibus ejus ; cujus contrarium apparet ex hoc quod recedente anima, singulæ partes non retinent pristinum nomen nisi æquivoce. Dicitur enim oculus mortui æquivoce oculus, sicut pictus aut lapideus ; et simile est de aliis partibus. Et præterea si anima esset in corpore sicut nauta in navi, sequeretur quod unio animæ et corporis esset accidentalis. Mors igitur, quæ inducit eorum separationem, non esset corruptio substantialis ; quod patet esse falsum. Relinquitur igitur quod anima est hoc aliquid, ut per se potens subsistere ; non quasi habens in se completam speciem, sed quasi perficiens speciem humanam ut forma corporis ; et sic similiter est forma et hoc aliquid.

Quod quidem ex ordine formarum naturalium considerari potest. Invenitur enim inter formas inferiorum corporum tanto aliqua altior, quanto superioribus principiis magis assimilatur et appropinquat. Quod quidem ex propriis formarum operationibus perpendi potest. Formæ enim elementorum, quæ sunt infimæ, et materiæ propinquissimæ, non habent aliquam operationem excedentem qualitates activas et passivas, ut rarum et densum, et aliæ hujusmodi, quæ videntur esse materiæ dispositiones. Super has autem sunt formæ mixtorum corporum,

quæ præter prædictas operationes, habent aliquam operationem consequentem speciem, quam sortiuntur ex corporibus cœlestibus; sicut quod adamas attrahit ferrum, non propter calorem aut frigus aut aliquid hujusmodi, sed ex quadam participatione virtutis cœlestis. Super has autem formas sunt iterum animæ plantarum, quæ habent similitudinem non solum ad ipsa corpora cœlestia, sed ad motores corporum cœlestium inquantum sunt principia cujusdam motus quibusdam seipsa moventibus. Super has autem ulterius sunt animæ brutorum, quæ similitudinem jam habent ad substantiam moventem cœlestia corpora, non solum in operatione qua movent corpora, sed etiam in hoc quod in seipsis cognoscitivæ sunt; licet brutorum cognitio sit materialium tantum, et materialiter; unde organis corporalibus indigent. Super has autem ultimo sunt animæ humanæ, quæ similitudinem habent ad superiores substantias etiam in genere cognitionis, quia immaterialia cognoscere possunt intelligendo. In hoc tamen ab eis differunt, quod intellectus animæ humanæ habet naturam acquirendi cognitionem immaterialem ex cognitione materialium, quæ est per sensum. Sic igitur ex operatione animæ humanæ, modus esse ipsius cognosci potest. Inquantum enim habet operationem materialia transcendentem, esse suum est supra corpus elevatum, non dependens ex ipso; inquantum vero immaterialem cognitionem ex materiali est nata acquirere, manifestum est quod complementum suæ speciei esse non potest absque corporis unione. Non enim aliquid est completum in specie, nisi habeat ea quæ requiruntur ad propriam operationem ipsius speciei. Si igitur anima humana, inquantum unitur corpori ut forma, habet esse elevatum supra corpus non dependens ab eo, manifestum est quod ipsa est in confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta.

Ad primum ergo dicendum, quod licet anima habeat esse completum, non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatur; tum quia illud idem esse quod est animæ, communicat corpori, ut sit unum esse totius compositi; tum etiam quia etsi possit per se subsistere, non tamen habet speciem completam; sed corpus advenit ei ad completionem speciei.

Ad secundum dicendum, quod unumquodque secundum idem habet esse et individuationem; universalia enim non habent esse in rerum natura ut universalia sunt, sed solum secundum quod sunt individuata. Sicut igitur esse animæ est a Deo sicut a principio activo, et in corpore sicut in materia, nec tamen esse animæ perit pereunte corpore; ita et individuatio animæ, etsi aliquam relationem habeat ad corpus, non tamen perit corpore pereunte.

Ad tertium dicendum, quod anima humana non est hoc aliquid sicut substantia, completam speciem habens; sed sicut

pars habentis speciem completam, ut ex dictis patet. Unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod licet anima humana per se possit subsistere, non tamen per se habet speciem completam; unde non posset esse quod animæ separatæ constituerent unum gradum entium.

Ad quintum dicendum, quod corpus humanum est materia proportionata animæ humanæ; comparatur enim ad eam ut potentia ad actum; nec tamen oportet quod ei adæquetur in virtute essendi: quia anima humana non est forma a materia totaliter comprehensa; quod patet ex hoc quod aliqua ejus operatio est supra materiam. Potest tamen aliter dici secundum sententiam fidei, quod corpus humanum a principio aliquo modo incorruptibile constitutum est, et per peccatum necessitatem moriendi incurrit, a qua iterum in resurrectione liberabitur. Unde per accidens est quod ad immortalitatem animæ non pertingit.

Ad sextum dicendum, quod anima humana, cum sit subsistens, composita est ex potentia et actu. Nam ipsa substantia animæ non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum. Nec tamen sequitur quod anima non possit esse forma corporis: quia etiam in aliis formis id quod est ut forma et actus in comparatione ad unum, est ut potentia in comparatione ad aliud; sicut diaphanum formaliter advenit aeri, quod tamen est potentia respectu luminis.

Ad septimum dicendum, quod anima unitur corpori et propter bonum quod est perfectio substantialis, ut scilicet compleatur species humana; et propter bonum quod est perfectio accidentalis, ut scilicet perficiatur in cognitione intellectiva, quam anima ex sensibus acquirit; hic enim modus intelligendi est naturalis homini. Nec obstat, si animæ separatæ puerorum et aliorum hominum alio modo intelligendi utuntur; quia hoc magis competit eis ratione separationis quam ratione speciei humanæ.

Ad octavum dicendum, quod non est de ratione ejus quod est hoc aliquid quod sit ex materia et forma compositum, sed solum quod possit per se subsistere; unde licet compositum sit hoc aliquid, non tamen removetur quin aliis possit competere quod sint hoc aliquid.

Ad nonum dicendum, quod in alio esse sicut accidens in subjecto, tollit rationem ejus quod est hoc aliquid. Esse autem in alio sicut partem (quo modo anima est in homine), non omnino excludit quin id quod est in alio, possit hoc aliquid dici.

Ad decimum dicendum, quod corrupto corpore non perit ab anima natura secundum quam competit ei ut sit forma; licet non perficiat materiam actu, ut si forma.

Ad undecimum dicendum, quod intelligere est propria ope-

ratio animæ, si consideretur principium a quo egreditur operatio; non enim egreditur ab anima mediante organo corporali, sicut visio mediante oculo. Communicat tamen in ea corpus ex parte objecti; nam phantasmata, quæ sunt objecta intellectus, sine corporeis organis esse non possunt.

Ad duodecimum dicendum, quod etiam anima aliquam dependentiam habet ad corpus, inquantum sine corpore non pertingit ad complementum suæ speciei; non tamen sic dependet a corpore quin sine corpore esse possit.

Ad decimumtertium dicendum, quod necesse est, si anima est forma corporis, quod animæ et corporis sit unum esse commune, quod est esse compositi. Nec hoc impeditur per hoc quod anima et corpus sint diversorum generum : nam neque anima neque corpus sint in specie vel genere, nisi per reductionem, sicut partes reducuntur ad speciem vel genus totius.

Ad decimumquartum dicendum, quod illud quod proprie corrumpitur, non est forma neque materia, neque ipsum esse, sed compositum. Dicitur autem esse corporis corruptibile, inquantum corpus per corruptionem deficit ab illo esse quod erat sibi et animæ commune, quod remanet in anima subsistente. Et pro tanto etiam dicitur ex partibus consistens esse corporis, quia ex suis partibus corpus constituitur tale ut possit ab anima esse recipere.

Ad decimumquintum dicendum, quod in definitionibus formarum aliquando ponitur subjectum ut informe, sicut cum dicitur : Motus est actus existentis in potentia; aliquando autem ponitur subjectum formatum, sicut cum dicitur: Motus est actus mobilis, lumen est actus lucidi; et hoc modo dicitur anima actus corporis organici physici, quia anima facit ipsum esse corpus organicum, sicut lumen facit aliquid esse lucidum.

Ad decimumsextum dicendum, quod principia essentialia alicujus speciei ordinantur non ad esse tantum, sed ad esse hujus speciei. Licet igitur anima possit per se esse, non tamen potest in complemento suæ speciei esse sine corpore.

Ad decimumseptimum dicendum, quod licet esse sit formalissimum inter omnia, tamen est etiam maxime communicabile, licet non eodem modo inferioribus (1) et superioribus communicetur. Sic ergo corpus esse animæ participat, sed non ita nobiliter sicut anima.

Ad decimumoctavum dicendum, quod quamvis esse animæ sit quodammodo corporis, non tamen corpus attingit ad esse animæ participandum secundum totam suam nobilitatem et virtutem; et ideo est aliqua operatio animæ in qua non communicat corpus.

(1) *Al.* ab inferioribus.

ARTICULUS II. — *Utrum anima humana sit separata secundum esse.*

Secundo quæritur, utrum anima humana sit separata secundum esse a corpore. Et videtur quod sic. Dicit enim Philosophus in III de Anima (com. XXXIX) quod sensitivum non sine corpore est ; intellectus autem est separatus. Intellectus autem est anima humana. Ergo anima humana est secundum esse a corpore separata.

2. Præterea, anima est actus corporis physici organici, inquantum corpus est organum ejus. Si igitur intellectus unitur secundum esse corpori ut forma, oportet quod corpus sit organum ejus : quod est impossibile, ut probat Philosophus in III de Anima (com. VI).

3. Præterea, major est concretio formæ ad materiam quam virtutis ad organum. Sed intellectus propter sui simplicitatem non potest esse concretus corpori sicut virtus organo. Ergo multo minus potest ei uniri sicut forma ad materiam.

4. Sed diceretur, quod intellectus, id est potentia intellectiva, non habet organum ; sed ipsa essentia animæ intellectivæ unitur corpori ut forma. — Sed contra, effectus non est simplicior sua causa. Sed potentia animæ est effectus essentiæ ejus, quia omnes potentiæ fluunt ab esse ejus. Nulla ergo potentia animæ est simplicior esse animæ. Si ergo intellectus non potest esse actus corporis, ut probatur in III de Anima (com. VI), neque anima intellectiva poterit uniri corpori ut forma.

5. Præterea, omnis forma unita materiæ individuatur per materiam. Si igitur anima intellectiva unitur corpori ut forma, oportet quod sit individua. Ergo formæ receptæ in ea sunt formæ individuatæ. Non ergo anima intellectiva poterit universalia cognoscere ; quod patet esse falsum.

6. Præterea, forma universalis non habet quod sit intellectiva a re quæ est extra animam ; quia omnes formæ quæ sunt in rebus extra animam, sunt individuatæ. Si igitur formæ intellectus sint universales, oportet quod hoc habeant ab anima intellectiva. Non ergo anima intellectiva est forma individuata ; et ita non unitur corpori secundum esse.

7. Sed diceretur, quod formæ intelligibiles ex illa parte qua inhærent animæ, sunt individuatæ ; sed ex illa parte qua sunt rerum similitudines, sunt universales repræsentantes res secundum naturam communem, et non secundum principia individuantia. — Sed contra, cum forma sit principium operationis, operatio egreditur a forma secundum modum quo inhæret subjecto. Quanto enim aliquid est calidum, tantum calefacit. Si igitur species rerum quæ sunt in anima intellectiva, sunt

individuatæ ex ea parte qua inhærent animæ, cognitio quæ sequitur erit individualis tantum, et non universalis.

8. Præterea, Philosophus dicit in II de Anima (com. xxx et xxxi), quod sicut trigonum est in tetragono, et tetragonum est in pentagono; ita nutritivum est in sensitivo et sensitivum in intellectivo. Sed trigonum non est in tetragono actu, sed potentia tantum; neque etiam tetragonum in pentagono. Ergo nec nutritivum nec sensitivum sunt in actu in intellectiva parte animæ. Cum ergo pars intellectiva non uniatur corpori nisi mediante nutritivo et sensitivo, ex quo nutritivum et sensitivum non sunt actu in intellectivo, intellectiva pars animæ non erit corpori unita.

9. Præterea, Philosophus dicit in XVI de Animalibus (lib. II de gener. Animal., cap. iii), quod non est simul animal et homo. Sed primum animal, et postea homo. Non igitur idem est quo est animal, et quo est homo. Sed animal est per sensitivum, homo vero per intellectivum. Non igitur sensitivum et intellectivum uniuntur in una substantia animæ; et sic idem quod prius.

10. Præterea, forma est in eodem genere cum materia cui unitur. Sed intellectus non est in genere corporalium. Intellectus igitur non est forma unita corpori sicut materiæ.

11. Præterea, ex duabus substantiis existentibus actu non fit aliquid unum. Sed tam corpus quam intellectus est substantia existens actu. Non igitur intellectus potest uniri corpori, ut ex eis fiat aliquid unum.

12. Præterea, omnis forma unita materiæ reducitur in actum per motum et mutationem materiæ. Sed anima intellectiva non reducitur in actum de potentia materiæ, sed est ab extrinseco, ut Philosophus dicit in XVI de animalibus (ubi sup.). Ergo non est forma unita materiæ.

13. Præterea, unumquodque secundum quod est, sic operatur. Sed anima intellectiva habet operationem per se sine corpore, scilicet intelligere. Ergo non est unita corpori secundum esse.

14. Præterea, minimum inconveniens est Deo impossibile. Sed inconveniens est quod anima innocens corpori includatur, quod est quasi carcer. Impossibile est igitur Deo quod animam intellectivam uniat corpori.

15. Præterea, nullus artifex sapiens præstat impedimentum suo operato. Sed animæ intellectivæ est maximum impedimentum corpus ad veritatis cognitionem percipiendam in qua perfectio ejus consistit secundum illud Sapient., ix 15 : *Corpus, quod corrumpitur, aggravat animam.* Non igitur Deus animam intellectivam corpori univit.

16. Præterea, ea quæ sunt unita ad invicem, habent mutuam affinitatem ad invicem. Sed anima intellectiva et corpus habent

contrarietatem, quia *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem;* Gal., v, 17. Non igitur anima intellectiva unita est corpori.

17. Præterea, intellectus est in potentia ad omnes formas intelligibiles, nullam earum habens in actu; sicut materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles, et nullam earum habet in actu. Sed hac ratione est prima materia una omnium. Ergo et intellectus est unus omnium; et sic non est unitus corpori, quod ipsum individuat.

18. Præterea, Philosophus probat in III de Anima (com. IV), quod si intellectus possibilis haberet organum corporale, haberet aliquam naturam determinatam de naturis sensibilibus, et sic non esset receptivus et cognoscitivus omnium formarum sensibilium. Sed magis forma unitur materiæ quam virtus organo. Ergo si intellectus uniatur corpori ut forma, habebit aliquam naturam sensibilem determinatam; et sic non erit perceptivus et cognoscitivus omnium formarum sensibilium; quod est impossibile.

19. Præterea, omnis forma unita materiæ, est in materia recepta. Omne autem quod recipitur ab aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo omnis forma unita materiæ est in ea per modum materiæ, Sed modus materiæ sensibilis et corporalis non est quod recipiat aliquid per modum intelligibilem. Cum igitur intellectus habeat esse intelligibile, non est forma materiæ corporali unita.

20. Præterea, si anima unitur materiæ corporali, oportet quod recipiatur in ea. Sed quidquid recipitur ab eo quod est esse a materia receptum, est in materia receptum. Ergo si anima est unita materiæ, quidquid recipitur in anima, recipitur in materia. Sed formæ intellectus non possunt recipi a materia prima; quinimmo per abstractionem a materia intelligibiles fiunt. Ergo anima quæ est unita materiæ corporali, non est receptiva formarum intelligibilium; et ita intellectus, qui est receptivus formarum intelligibilium, non erit unitus materiæ corporali.

Sed contra est quod Philosophus dicit in II de Anima (com. XVII), quod non oportet quærere, si anima et corpus sint unum, sicut neque de cera et figura. Sed figura nullo modo potest esse separata a cera secundum esse. Ergo nec anima est separata a corpore. Sed intellectus est pars animæ, ut Philosophus dicit in III de Anima (in princip. et com. XVI et XVIII). Ergo intellectus non est separatus a corpore secundum esse.

Præterea, nulla forma est separata a materia secundum esse. Sed anima intellectiva est forma corporis. Ergo non est forma separata a materia secundum esse.

Respondeo: ad evidentiam hujus quæstionis consideran-

dum est, quod ubicumqme invenitur aliquid quandoque in potentia, quandoque in actu, oportet esse aliquod principium per quod res illa sit in potentia : sicut homo quandoque est sentiens actu, et quandoque in potentia; et propter hoc in homine oportet ponere principium sensitivum, quod sit in potentia ad sensibilia : si enim esset semper sentiens actu, formæ sensibilium inessent semper actu princip o sentiendi. Similiter cum homo inveniatur quandoque intelligens actu, quandoque intelligens in potentia tantum, oportet in homine considerare aliquod intellectivum principium, quod sit in (1) potentia ad intelligibilia ; et hoc principium nominat Philosophus in III de Anima (com. v et xiv), intellectum possibilem. Hunc igitur intellectum possibilem necesse est esse in potentia ad omnia quæ sunt intelligibilia per hominem, et receptivum eorum, et per consequens denudatum ab his : quia omne quod est receptivum aliquorum, et in potentia ad ea, quantum de se est, denudatum ab eis ; sicut pupilla, quæ est receptiva omnium colorum, caret omni colore. Homo autem natus est intelligere formas omnium sensibilium rerum. Oportet igitur intellectum possibilem esse denudatum, quantum in se est, ab omnibus sensibilibus formis et naturis ; et ita oportet quod non habeat aliquod organum corporeum. Si enim haberet aliquod organum corporeum, determinaretur ad aliquam naturam sensibilem, sicut potentia visiva determinatur ad naturam oculi. Per hanc Philosophi demonstrationem excluditur positio philosophorum antiquorum, qui ponebant intellectum non differre a potentiis sensitivis ; vel quicumque alii posuerunt principium quo intelligit homo, esse aliquam formam vel virtutem permixtam corpori, sicut aliæ formæ aut virtutes materiales.

Sed hoc quidam fugientes, in contrarium dilabuntur errorem. Existimant enim sic intellectum possibilem esse denudatum ab omni natura sensibili, et impermixtum corpori, quod sit quædam substantia secundum esse a corpore separata quæ sit in potentia ad omnes formas intelligibiles. Sed hæc positio stare non potest. Non enim inquirimus de intellectu possibili nisi secundum quod per eum intelligit homo : sic enim Aristoteles in ejus notitiam devenit : quod patet ex hoc quod dicit in III de Anima (in princ.) incipiens tractare de intellectu possibili : *De parte autem animæ, qua cognoscit anima et sapit, considerandum est*, etc. ; et iterum : *Dico autem intellectum possibilem, quo intelligit anima*. Si autem intellectus possibilis esset substantia separata, impossibile esset quod eo intelligeret homo : non enim est possibile, si aliqua substantia operatur aliquam operationem, quod illa operatio sit alterius substantiæ ab ea diversa : licet enim duarum substantiarum diversarum una possit alteri esse causa operandi ut principale agens.

(1) *Al.* in sit. *Item,* insit.

instrumento, tamen actio principalis agentis non est actio instrumenti eadem secundum numerum; cum actio principalis agentis sit in movendo instrumentum; actio vero instrumenti in moveri a principali agente, et movere aliquid alterum. Sic igitur, si intellectus possibilis sit substantia separata secundum esse ab hoc homine sive ab illo homine, impossibile est quod intelligere intellectus possibilis sit hujus hominis vel illius. Unde cum ista operatio quæ est intelligere, non attribuatur alii principio in homine nisi intellectui possibili, sequitur quod nullus homo aliquid intelligat. Unde idem modus disputandi est contra hanc positionem, et contra negantes principia, ut patet per disputationem Aristotelis contra eos in IV Metaph. (text IX et seq.).

Hoc autem inconveniens evitare intendens Averroes, hujus positionis sectator, posuit intellectum possibilem, licet secundum esse a corpore separatum, tamen continuari cum homine mediantibus phantasmatibus. Phantasmata enim, ut dicit Philosophus in III de Anima (com. XVIII et XIX), se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, et colores ad visum. Sic igitur species intelligibilis habet duplex subjectum: unum in quo est secundum esse intelligibile, et hoc est intellectus possibilis; aliud in quo est secundum esse reale, et hoc subjectum sunt ipsa phantasmata. Est igitur quædam continuatio intellectus possibilis cum phantasmatibus, inquantum species intelligibilis est quodammodo utrobique; et per hanc continuationem homo intelligit per intellectum possibilem. Sed ista continuatio adhuc non sufficit. Non enim aliquid est cognoscitivum ex hoc quod ei adest species cognoscibilis, sed ex hoc quod ei adest potentia cognoscitiva. Patet autem, secundum prædicta, quod homini non aderit nisi sola species intelligibilis; potentia autem intelligendi quæ est intellectus possibilis, est omnino separata. Homo igitur ex continuatione prædicta non habebit quod sit intelligens, sed solum quod intelligatur intellectus, vel species, vel aliquid ejus; quod per simile supra inductum manifeste apparet. Si enim sic se habent phantasmata ad intellectum sicut colores ad visum, non erit secundum prædicta alia continuatio intellectus possibilis ad nos per phantasmata quam quæ est visus ad parietem per colores; paries autem non habet per hoc quod colores sunt in eo, quod videat; sed quod videatur tantum. Unde et homo non habebit per hoc quod phantasmata sunt in eo, quod intelligat, sed solum quod intelligatur. Et præterea phantasma non est subjectum speciei intelligibilis secundum quod est intellectum in actu; sed magis per abstractionem a phantasmatibus fit intellectum in actu (1). Intellectus autem possibilis non est subjectum speciei intelligibilis, nisi secundum quod est (2) intellecta jam in actu, et

(1) *Al. additur* et abstractum. — (2) *Al. additur* a phantasmatibus.

abstracta a phantasmatibus. Non igitur aliquid unum est, quod sit in intellectu possibili et phantasmatibus, per quod intellectus possibilis continuetur nobiscum. Et præterea, si per species intelligibiles non est aliquis intelligens nisi secundum quod sunt intellectæ in actu, sequitur quod nos nullo modo simus intelligentes secundum prædictam positionem ; non enim aderunt nobis species intelligibiles nisi secundum quod sunt in phantasmatibus, prout sunt intellectæ in potentia tantum. Sic ergo apparet ex parte nostra prædictam positionem esse impossibilem. Quod etiam apparet ex natura substantiarum separatarum ; quæ cum sint perfectissimæ, impossibile est quod in propriis operationibus indigeant aliquibus rebus materialibus aut operationibus earum ; aut quod sint in potentia ad alia quæ sunt hujusmodi ; quia hoc etiam manifestum est de corporibus cœlestibus, quæ sunt infra substantias prædictas. Unde cum intellectus possibilis sit in potentia ad species rerum sensibilium, et non compleatur ejus operatio sine phantasmatibus, quæ ex nostra operatione dependent ; impossibile et inopinabile est quod intellectus possibilis sit una de substantiis separatis.

Unde dicendum est, quod est quædam vis, seu potentia animæ humanæ. Cum enim anima humana sit quædam forma unita corpori, ita tamen quod non sit a corpore totaliter comprehensa quasi ei immersa, sicut aliæ formæ materiales, sed excedat capacitatem totius materiæ corporalis : quantum ad hoc in quo excedit materiam corporalem, inest ei potentia ad intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem ; secundum vero quod unitur corpori, habet operationes et vires in quibus communicat ei corpus ; sicut sunt vires partis nutritivæ et sensitivæ. Et sic salvatur natura intellectus possibilis, quam Aristoteles demonstrat , dum intellectus possibilis non est potentia fundata in aliquo organo corporali ; et tamen eo intelligit homo formaliter, inquantum fundatur in essentia animæ humanæ, quæ est hominis forma.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus dicitur separatus, non sensus : quia intellectus remanet, corrupto corpore, in anima separata, non autem potentiæ sensitivæ. Vel melius dicendum, quod intellectus pro tanto dicitur separatus, quia non utitur organo corporali in operatione sua, sicut sensus.

Ad secundum dicendum, quod anima humana est actus corporis organici, eo quod corpus est organum ejus. Non tamen oportet quod sit organum ejus quantum ad quamlibet ejus potentiam et virtutem ; cum anima humana excedat proportionem corporis, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod organum alicujus potentiæ est principium operationis illius potentiæ ; unde si intellectus possibilis uniretur alicui organo, operatio ejus esset etiam ope-

ratio illius organi; et sic non esset possibile quod principium quo intelligimus, esset denudatum ab omni natura sensibili: principium enim quo intelligimus, esset intellectus possibilis simul cum suo organo; sicut principium quo videmus, scilicet visus, simul est cum pupilla. Sed si anima humana est forma corporis, et intellectus possibilis est quædam virtus ejus; non sequitur quod intellectus possibilis determinetur ad aliquam naturam sensibilem; quia anima humana excedit corporis proportionem, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod intellectus possibilis consequitur animam humanam inquantum supra materiam corporalem elevatur; unde per hoc quod non est actus alicujus organi, non excedit totaliter essentiam animæ, sed est supremum in ipsa.

Ad quintum dicendum, quod anima humana est quædam forma individuata; et similiter potentia ejus quæ dicitur intellectus possibilis, et formæ intelligibiles in eo receptæ. Sed hoc non prohibet eas esse intellectas in actu; ex hoc enim aliquid est intellectum in actu quod est immateriale, non autem ex hoc quod est universale; sed magis universale habet quod sit intelligibile per hoc quod est abstractum a principiis materialibus individuantibus. Manifestum est autem substantias separatas esse intelligibiles actu; et tamen individua quædam sunt; sicut Aristoteles dicit in VII Metaph., quod formæ separatæ, quas Plato ponebat, individua quædam erant. Unde manifestum est quod si individuatio repugnaret intelligibilitati, eadem difficultas remaneret ponentibus intellectum possibilem substantiam separatam: sic enim et intellectus possibilis individuus esset, individuans species in se receptas. Sciendum igitur, quod quamvis species receptæ in intellectu possibili sint individuatæ ex illa parte qua inhærent intellectui possibili; tamen in eis, inquantum sunt immateriales, cognoscitur universale quod concipitur per abstractionem a principiis individuantibus: universalia enim, de quibus sunt scientiæ, sunt quæ cognoscuntur per species intelligibiles, non ipsæ species intelligibiles; de quibus planum est quod non sunt scientiæ omnes, sed sola physica et metaphysica. Species enim intelligibilis est quo intellectus intelligit, non id quod intelligit, nisi per reflexionem, inquantum intelligit se intelligere id quo intelligit.

Ad sextum dicendum, quod intellectus dat formis intellectis universalitatem, inquantum abstrahit eas a principiis materialibus individuantibus; unde non oportet quod intellectus sit universalis, sed quod sit immaterialis.

Ad septimum dicendum, quod species operationis consequitur speciem formæ, quæ est operationis principium; licet inefficacia operationis sequatur formam secundum quod

inhæret subjecto. Ex eo enim quod calor est, calefacit: sed secundum modum quo perficit subjectum magis vel minus, efficacius vel minus efficaciter calefacit. Intelligere autem universalia pertinet ad speciem intellectualis operationis; unde hoc sequitur speciem intellectualem secundum propriam operationem; sed ex eo quod inhæret intelligenti perfectius vel minus perfecte, sequitur quod aliquis perfectius vel minus perfecte intelligat.

Ad octavum dicendum, quod similitudo Philosophi de figuris ad partes animæ attenditur quantum ad hoc, quod sicut tetragonum habet quicquid habet trigonum, et adhuc amplius; et pantagonum quicquid habet tetragonum : ita sensitiva anima habet quicquid habet nutritiva; et intellectiva quicquid habet sensitiva, et adhuc amplius. Non ergo per hoc ostenditur quod nutritivum et sensitivum essentialiter differant ab intellectivo; sed magis quod unum illorum includat alterum.

Ad nonum dicendum, quod sicut non simul est quod concipitur, animal et homo; ita non simul est animal et equus, ut Philosophus ibidem dicit. Non igitur hæc est ratio dicti, quod aliud principium sit in homine substantialiter anima sensitiva qua est animal, et aliud anima intellectiva qua est homo; cum non possit dici, quod in equo sint plura principia diversa, quorum uno sit animal, et alio sit equus. Sed hoc ea ratione dicitur, quia in animali concepto prius apparent operationes imperfectæ, et postea apparent magis perfectæ; sicut omnis generatio est transmutatio de imperfecto ad perfectum.

Ad decimum dicendum, quod forma non est in aliquo genere, ut dictum est; unde cum anima intellectiva sit forma hominis, non est in alio genere quam corpus; sed utrumque est in genere animalis et in specie hominis per reductionem.

Ad undecimum dicendum, quod ex duabus substantiis actu existentibus et perfectis in sua specie et natura non fit aliquid unum. Anima autem et corpus non sunt hujusmodi, cum sint partes humanæ naturæ; unde ex eis nihil prohibet fieri unum.

Ad duodecimum dicendum, quod anima humana licet sit forma unita corpori, tamen excedit proportionem totius materiæ corporalis; et ideo non potest educi in actum de potentia materiæ per aliquem motum vel mutationem, sicut aliæ formæ quæ sunt immersæ materiæ.

Ad decimumtertium dicendum, quod anima habet operationem in qua non communicat corpus, ex ea parte qua superat omnem corporis proportionem; ex hoc tamen non removetur quin sit aliquo modo corpori unita.

Ad decimumquartum dicendum, quod objectio illa procedit secundum positionem Origenis (lib. I Periar., cap. VII), qui posuit animas creatas a principio absque corporibus inter substantias spirituales, et postea eas unitas esse corporibus,

quasi carceribus inclusas. Sed hoc non dicebat animas passas innocentes, sed merito præcedentis peccati. Existimabat igitur Origenes quod anima humana haberet in se speciem completam, secundum opinionem Platonis; et quod corpus adveniret ei per accidens. Sed cum hoc sit falsum, ut supra (art. præc.) ostensum est, non est in detrimentum animæ quod corpori uniatur; sed hoc est ad perfectionem suæ naturæ. Sed quod corpus sit ei carcer, et eam inficiat, hoc est ex merito prævaricationis primæ.

Ad DECIMUMQUINTUM dicendum, quod iste modus cognoscendi est naturalis animæ, ut percipiat intelligibilem veritatem infra modum quo percipiunt spirituales substantiæ superiores, accipiendo scilicet eam ex sensibilibus; sed in hoc etiam patitur impedimentum ex corruptione corporis, quæ provenit ex peccato primi parentis.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod hoc ipsum quod caro concupiscit adversus spiritum, ostendit affinitatem animæ ad corpus. Spiritus enim dicitur pars animæ superior, qua homo excedit alia animalia, ut Augustinus dicit super Genesim contra Manichæos (lib. II, cap. VIII). Caro autem concupiscere dicitur, quia partes animæ carni affixæ ea quæ sunt delectabilia carni, concupiscunt; quæ concupiscentiæ spiritui interdum repugnant.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod intellectus possibilis non habet aliquam formam intelligibilem in actu, sed in potentia tantum , sicut materia prima non habet aliquam formam sensibilem actu ; unde non oportet, nec ita ratio ostendit, quod intellectus possibilis sit unus in omnibus hominibus; sed quod sit unus respectu omnium formarum intelligibilium, sicut materia prima est una respectu omnium formarum sensibilium.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod si intellectus possibilis haberet aliquod organum corporale , oporteret quod illud organum esset principium simul cum intellectu possibili quo intelligimus, sicut pupilla cum potentia visiva est principium quo videmus; et ita principium quo intelligimus, haberet aliquam naturam determinatam sensibilem; quod patet esse falsum ex demonstratione Aristotelis supra (in corp. art.) inducta. Hoc autem non sequitur ex hoc quod anima est forma humani corporis : quia intellectus possibilis est quædam potentia ejus, inquantum excedit corporis proportionem.

AD DECIMUMNONUM dicendum, quod anima licet uniatur corpori secundum modum corporis, tamen ex ea parte qua excedit corporis capacitatem, naturam intellectualem habet; et sic formæ receptæ in ea sunt intelligibiles et non materiales.

Unde patet solutio AD VIGESIMUM.

ARTICULUS III. — *Utrum intellectus possibilis, sive anima intellectiva, sit una in omnibus.*

Tertio quæritur, utrum intellectus possibilis, sive anima intellectiva, sit una in omnibus. Et videtur quod sic. Perfectio enim est proportionata perfectibili. Sed veritas est perfectio intellectus : nam verum est bonum intellectus, sicut Philosophus dicit, VI Ethic. Cum igitur veritas sit una, quam omnes intelligunt ; videtur quod intellectus possibilis sit unus in omnibus.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. de quantitate Animæ (cap. XXXII) : *De numero animarum nescio quid tibi respondeam. Si enim dixero unam esse animam, conturbaberis, quod in altero beata, est, et in altero misera : nec una res simul beata et misera esse potest. Si unam simul et multas esse dicam, ridebis ; nec facile mihi unde tuum risum comprimam suppetit. Si multas tantummodo dixero esse, ipse me ridebo, minusque me mihi displicentem quam tibi proferam.* Videtur ergo esse derisibile in pluribus hominibus esse plures animas.

3. Præterea, omne quod distinguitur ab alio, distinguitur per aliquam naturam determinatam quam habet. Sed intellectus possibilis est in potentia ad omnem formam, nullam habens actu. Ergo intellectus possibilis non habet distingui ; ergo nec multiplicari, ut sint multi in diversis.

4. Præterea, intellectus possibilis denudatur ab omni quod intelligitur ; quia nihil est eorum quæ sunt, ante intelligere, ut dicitur in III de Anima (tex. V et XIV). Sed ut in eodem dicitur, ipse est denudatus a seipso ; et ita non habet unde possit multiplicari in diversis.

5. Præterea, in omnibus distinctis et multiplicatis oportet aliquid esse commune : pluribus enim hominibus communis est homo, et pluribus animalibus animal. Sed, intellectus possibilis nulli aliquid habet commune, ut dicitur in III de Anima (com. V et VI). Ergo intellectus possibilis non potest distingui et multiplicari in diversis.

6. Præterea, in his quæ sunt separata a materia, ut dicit Rabbi Moyses, non multiplicantur nisi secundum causam et causatum. Sed intellectus hominis unius, aut anima, non est causa intellectus aut animæ alterius. Cum ergo intellectus possibilis sit separatus, ut dicitur III de Anima (com. XIX, XX) ; non erit intellectus possibilis multiplex in diversis.

7. Præterea, Philosophus dicit in III de Anima (com XXXVI et XXXVIII), quod idem est intellectus et quod intelligitur. Sed id quod intelligitur, est idem apud omnes. Ergo intellectus possibilis est unus in omnibus hominibus.

8. Præterea, id quod intelligitur, est universale, quod est

unum in multis. Sed forma intellecta non habet hanc unitatem ex parte rei : non enim est forma hominis in rebus nisi individuata et multiplicata in diversis. Ergo hoc habet ex parte intellectus. Intellectus igitur est unus in omnibus.

9. Præterea, Philosophus in III de Anima (com. VI) dicit, quod anima est locus specierum. Sed locus est communis diversis quæ in loco sunt. Non ergo anima multiplicatur secundum diversos homines.

10. Sed dicendum, quod anima dicitur locus specierum, quia est specierum contentiva. — Sed contra, sicut intellectus est contentivus specierum intelligibilium, ita sensus est contentivus specierum sensibilium. Si igitur intellectus est locus specierum, quia est contentivus earum, pari ratione et sensus erit locus specierum; quod est contra Philosophum dicentem in III de Anima (com. VI), quod anima est locus specierum, præter quod non tota, sed intellectiva tantum.

11. Præterea, nihil operatur nisi ubi est. Sed intellectus possibilis operatur ubique : intelligit enim quæ sunt in cœlo, et quæ sunt in terra, et quæ sunt ubique. Ergo intellectus possibilis est ubique ; et ita est in omnibus unus.

12. Præterea, quod est definitum ad aliquid unum particulare, habet materiam determinatam ; quia principium individuationis materia est. Sed intellectus possibilis non terminatur ad materiam, ut probatur in III de Anima (com. XXXVIII). Ergo non definitur ad aliquid particulare, et ita est unus in omnibus.

13. Sed dicendum, quod intellectus possibilis habet materiam in qua est, ad quam terminatur, scilicet corpus humanum. — Sed contra ; principia individuantia debent esse de essentia individuati. Sed corpus non est de essentia intellectus possibilis. Ergo non potest individuari per corpus, et per consequens nec multiplicari.

14. Præterea, Philosophus dicit in I de Cœlo, quod si essent plures mundi, essent plures cœli primi. Sed si essent plures primi cœli, essent plures primi motores ; et sic primi motores essent materiales. Pari igitur ratione si essent plures intellectus possibiles in pluribus hominibus, intellectus possibilis esset materialis ; quod est impossibile.

15. Præterea, si intellectus possibiles sint plures in hominibus, oportet quod remaneant multi, corruptis corporibus. Sed tunc, cum non possit in eis esse differentia nisi secundum formam, oportebit quod differant secundum speciem. Cum igitur corrupto corpore speciem aliam non obtineant : quia nihil mutatur de specie in speciem, nisi corrumpatur : etiam ante corruptionem corporum secundum speciem differebant (1) : sed homo habet speciem ex anima intellectiva : ergo diversi homines non sunt ejusdem speciei ; quod patet esse falsum.

(1) *Al.* et ante corruptionem corporum secundum speciem non differant.

16. Præterea, id quod est separatum a corpore, non potest multiplicari secundum corpora. Sed intellectus possibilis est separatus a corpore, ut probat Philosophus in III de Anima (com. XIX). Ergo non potest multiplicari vel distingui secundum corpora : non ergo in pluribus hominibus sunt plures.

17. Præterea, si intellectus possibilis multiplicatur in diversis, oportet quod species intelligibiles multiplicentur in diversis ; et ita sequitur quod sint formæ individuales. Sed formæ individuales non sunt intellectæ nisi in potentia : oportet enim quod abstrahatur ab eis universale, quod proprie intelligitur. Formæ igitur quæ sunt in intellectu possibili, erunt intelligibiles in potentia tantum ; et ita intellectus possibilis non poterit intelligi in actu ; quod est inconveniens.

18. Præterea, agens et patiens, movens et motum, habent aliquid commune. Phantasma autem comparatur ad intellectum possibilem qui est in nobis, sicut agens ad patiens, et movens ad motum. Ergo intellectus qui est in nobis, habet aliquid commune cum phantasmatibus. Sed intellectus possibilis nihil habet commune cum phantasmatibus, ut dicitur in III de Anima (com. XII). Ergo intellectus possibilis est alius ab intellectu qui est in nobis ; et ita intellectus possibilis non multiplicatur in diversis hominibus.

19. Præterea, unumquodque, inquantum est, unum est. Cujus igitur esse non dependet ab alio, nec unitas ejus dependet ab alio. Sed esse intellectus possibilis non dependet a corpore ; alias corrumperetur corrupto corpore. Ergo nec unitas intellectus possibilis dependet a corpore, et per consequens nec ejus multitudo. Non igitur intellectus possibilis multiplicatur in diversis corporibus.

20. Præterea, Philosophus dicit VIII Metaph. (com. XXVI), quod in illis quæ sunt formæ tantum, idem est res et quod quid erat esse, idest natura speciei. Sed intellectus possibilis, vel anima intellectiva, est forma tantum : si enim componeretur ex materia et forma, non esset forma alterius. Ergo anima intellectiva est ipsa natura suæ speciei. Si igitur natura speciei est una in omnibus animabus intellectivis, non potest esse quod anima intellectiva multiplicetur in diversis.

21. Præterea, anima non multiplicatur secundum corpora nisi ex eo quod unitur corpori. Sed intellectus possibilis ex ea parte consequitur animam qua corporis excedit unionem. Intellectus igitur possibilis non multiplicatur in hominibus.

22. Præterea, si anima humana multiplicatur secundum divisionem corporum, et intellectus possibilis per multiplicationem animarum ; cum constet quod oporteat species intelligibiles multiplicari, si intellectus possibilis multiplicetur ; relinquitur, quod primum multiplicationis principium erit materia corporalis. Sed quod multiplicatur secundum materiam, est

individuale, et non intelligibile in actu. Species igitur quæ sunt in intellectu possibili, non erunt intelligibiles actu; quod est inconveniens. Non igitur anima humana et intellectus possibilis multiplicantur in diversis.

Sed contra, per intellectum possibilem homo intelligit. Dicitur enim in III de Anima (com. XVIII, XIX, XX), quod intellectus possibilis est quo intelligit anima. Si igitur unus sit intellectus possibilis in omnibus, sequitur quod illud quod unus intelligit alius intelligat; quod patet esse falsum.

Præterea, anima intellectiva comparatur ad corpus ut forma ad materiam, et ut motor ad instrumentum. Sed omnis forma requirit determinatam materiam, et omnis motor determinata instrumenta. Impossibile est igitur quod sit una anima intellectiva in diversis hominibus.

Respondeo dicendum, quod ista quæstio aliqualiter dependet a superiori (art. præc.). Si enim intellectus possibilis est substantia separata secundum esse a corpore, necessarium est eum esse unum tantum; quæ enim secundum esse sunt a corpore separata, nullo modo per multiplicationem corporum multiplicari possunt. Sed tamen unitas intellectus specialem requirit considerationem, quia specialem habet difficultatem. Videtur enim in primo aspectu hoc esse impossibile quod unus intellectus sit omnium hominum. Manifestum est enim quod intellectus possibilis comparatur ad perfectiones scientiarum sicut perfectio prima ad secundam, et per intellectum possibilem sumus in potentia scientes; et hoc cogit ad ponendum intellectum possibilem. Manifestum est autem quod perfectiones scientiarum non sunt eædem in omnibus, cum quidam inveniantur habere scientias, quibus alii carent. Hoc autem videtur inconveniens et impossibile, quod perfectio secunda non sit una in omnibus, perfectione prima existente una in eis; sicut est impossibile quod unum subjectum primum sit in actu et in potentia respectu ejusdem formæ; sicut quod superficies sit in potentia, et in actu simul alba.

Hoc autem inconveniens evadere nituntur quidam ponentes intellectum possibilem unum in omnibus, per hoc quod species intelligibiles, in quibus consistit perfectio scientiæ, habent duplex subjectum (1), ut supra dictum est: scilicet ipsa phantasmata, et intellectum possibilem. Et quia ipsa phantasmata non sunt eadem in omnibus ab illa parte, nec species intelligibiles sunt eædem in omnibus. Ex illa vero parte qua sunt in intellectu possibili, non multiplicantur. Et inde est quod propter diversitatem phantasmatum unus habet scientiam, qua alius caret. Sed hoc patet frivolum esse ex his quæ superius (art. præc.) dicta sunt. Species enim non sunt intelligibiles actu nisi per hoc quod a phantasmatibus abstrahuntur, et sunt in intel-

(1) *Al.* objectum. Vide sup. art. 2, corp.

lectu possibili. Diversitas igitur phantasmatum non potest esse causa unitatis vel multiplicationis perfectionis, quæ est secundum scientiam intelligibilem. Nec habitus scientiarum sunt sicut in subjecto in aliqua parte pertinente ad animam sensitivam, ut dicunt.

Sed adhuc aliquid difficilius sequetur ponentibus intellectum possibilem esse in omnibus unum. Manifestum est enim quod hæc operatio quæ est intelligere, egreditur ab intellectu possibili sicut a primo principio, per quod intelligimus ; sicut hæc operatio sentire egreditur a potentia sensitiva. Et licet supra (art. præced.) ostensum sit, quod si intellectus possibilis est secundum esse ab homine separatus, non est possibile quod intelligere, quod est intellectus possibilis, sit operatio hujus vel illius hominis ; tamen hoc causa inquisitionis dato, sequitur quod hic homo vel ille intelligat per ipsum intelligere intellectus possibilis. Nulla autem operatio potest multiplicari nisi dupliciter : vel ex parte objectorum ; vel ex parte principii operantis : potest tamen addi et tertium ex parte temporis ; sicut cum aliqua operatio recipit interpolationem temporum. Ipsum ergo intelligere, quod est operatio intellectus possibilis, potest quidem multiplicari secundum objecta, ut aliud sit intelligere hominem, aliud intelligere equum ; et etiam secundum tempus, ut aliud sit numero intelligere quod fuit heri, et quod est hodie, si tamen discontinuetur operatio. Non autem potest multiplicari ex parte principii operantis, si intellectus possibilis est unus tantum. Si igitur ipsum intelligere intellectus possibilis est intelligere hominis hujus et illius ; poterit quidem aliud esse intelligere hujus hominis, et intelligere illius, si diversa intelligant ; cujus aliqua ratio esse potest diversitas phantasmatum. Sed diversorum hominum simul idem intelligentium, ut ipsi dicunt, similiter poterit multiplicari ipsum intelligere, scilicet ut unus hodie intelligat, et alius cras ; quod etiam potest referri ad diversum usum phantasmatum ; sed duorum hominum simul idem intelligentium, necesse est quod sit unum et idem numero ipsum intelligere ; quod manifeste est impossibile. Impossibile est igitur quod intellectus possibilis, quo intelligimus formaliter, sit unus in omnibus.

Si autem per intellectum possibilem intelligeremus sicut per principium activum, quod faceret nos intelligentes per aliquod principium intelligendi in nobis, esset positio magis rationabilis. Nam unum movens movet diversa ad operandum ; sed quod aliqua diversa operentur per aliquod unum formaliter, hoc est omnino impossibile. Iterum formæ et species rerum naturalium per proprias operationes cognoscuntur ; propria autem operatio hominis in eo quod est homo, est intelligere, et ratione uti ; unde oportet quod principium hujus operationis, scilicet intellectus, sit illud quo homo speciem sor-

titur, et non per animam sensitivam, aut per aliam vim ejus. Si igitur intellectus possibilis est unus in omnibus, velut quædam substantia separata ; sequitur quod omnes homines sortiantur speciem per unam substantiam separatam ; quod est simile positioni idearum, et eamdem difficultatem habens.

Unde simpliciter dicendum est, quod intellectus possibilis non est unus in omnibus ; sed multiplicatur in diversis. Et cum sit quædam vis vel potentia animæ humanæ, multiplicatur secundum multiplicationem substantiæ ipsius animæ ; cujus multiplicatio sic considerari potest. Si enim aliquid quod sit de ratione (1) alicujus communis materialem multiplicationem recipiat, necesse est quod illud commune multiplicetur secundum numerum, eadem specie remanente : sicut de ratione animalis sunt carnes et ossa ; unde distinctio animalium, quæ est secundum has vel illas carnes, facit diversitatem in numero, non in specie. Manifestum est autem ex his quæ supra (art. 1 et 2 hujus quæst. et quæst. præced. art. 3) dicta sunt, quod de ratione animæ humanæ est quod corpori humano sit unibilis, cum non habeat in se speciem completam ; sed speciei complementum sit in ipso composito. Unde quod sit unibilis huic aut illi corpori, multiplicat animam secundum numerum, non autem secundum speciem ; sicut et hæc albedo differt ab illa numero per hoc quod est esse hujus et illius subjecti. Sed in hoc differt anima humana ab aliis formis, quod esse suum non dependet a corpore ; nec hoc esse individuatum ejus a corpore dependet ; unumquodque enim, inquantum est unum, est in se indivisum, et ab aliis distinctum.

Ad primum ergo dicendum, quod veritas est adæquatio intellectus ad rem. Sic igitur est una veritas, quam diversi intelligunt, ex eo quod eorum conceptiones eidem rei adæquantur.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus se derisibilem profitetur, non si dicat multas animas, sed si dicat multas tantum ; ita scilicet quod sint multæ et secundum numerum et secundum speciem.

Ad tertium dicendum, quod intellectus possibilis non multiplicatur in diversis secundum differentiam alicujus formæ, sed secundum multiplicationem substantiæ animæ, cujus potentia est.

Ad quartum dicendum, quod non est necessarium intellectum communem denudari ab eo quod intelligit, sed solum intellectum in potentia ; sicut et omne recipiens denudatur a natura recepti. Unde si aliquis intellectus est qui sit actus tantum (sicut intellectus divinus), se intelligit per seipsum. Sed intellectus possibilis intelligibilis dicitur, sicut et alia intelligibilia ; quia per speciem intelligibilem aliorum intelligibilium

(1) *Al.* consideratione.

se intelligit. Ex objecto enim cognoscit suam operationem, per quam devenit ad cognitionem sui ipsius.

Ad quintum dicendum, quod intellectus possibilis intelligendus est non habere commune cum aliqua naturarum sensibilium, a quibus sua intelligibilia accipit; communicat tamen unus intellectus possibilis cum alio in specie.

Ad sextum dicendum, quod in his quæ sunt secundum esse a materia separata, non potest esse distinctio nisi secundum speciem. Diversæ autem species in diversis gradibus constitutæ sunt; unde et assimilantur numeris, a quibus species diversificatur secundum additionem et subtractionem unitatis. Et ideo secundum positionem quorumdam dicentium, ea quæ sunt inferiora in entibus, causari a superioribus, sequitur quod in separatis a materia sit multiplicatio secundum causam et causatum. Sed hæc positio secundum fidem non sustinetur. Intellectus ergo possibilis non est substantia separata a materia secundum esse. Unde ratio non est ad propositum.

Ad septimum dicendum, quod licet species intelligibilis qua intellectus formaliter intelligit, sit in intellectu possibili istius et illius hominis, ex quo intellectus possibiles sunt plures; id tamen quod intelligitur per hujusmodi species, est unum, si consideremus habito respectu ad rem intellectam; quia universale quod intelligitur ab utroque, est idem in omnibus. Et quod per species multiplicatas in diversis, id quod est unum in omnibus, possit intelligi, contingit ex immaterialitate specierum, quæ repræsentant rem absque materialibus conditionibus individuantibus, ex quibus una natura secundum speciem multiplicatur numero in diversis.

Ad octavum dicendum, quod secundum Platonicos causa hujus quod intelligitur unum in multis, non est ex parte intellectus, sed ex parte rei. Cum enim intellectus noster (1) intelligat aliquid unum in multis; nisi aliqua res esset una participata a multis, videretur quod intellectus esset vanus, non habens aliquid respondens sibi in re; unde coacti sunt ponere ideas, per quarum participationem et res naturales speciem sortiuntur, et intellectus nostri fiunt universalia intelligentes. Sed secundum sententiam Aristotelis hoc est ab intellectu, scilicet quod intelligat unum in multis per abstractionem a principiis individuantibus. Nec tamen intellectus est vanus aut falsus, licet non sit aliquid abstractum in rerum natura; quia eorum quæ sunt simul, unum potest vere intelligi aut nominari, absque hoc quod intelligatur vel nominetur alterum; licet non possit vere intelligi vel dici, quod eorum quæ sunt simul, unum sit sine altero. Sic igitur vere potest considerari et dici id quod est in aliquo individuo, de natura speciei, in quo simile est cum aliis, absque eo quod considerentur in eo principia indi-

(1) *Al.* non.

viduantia, secundum quæ distinguitur ab omnibus aliis. Sic ergo sua abstractione intellectus facit istam unitatem universalem, non eo quod sit unus in omnibus, sed inquantum est immaterialis.

Ad nonum dicendum, quod intellectus est locus specierum, eo quod continet species; unde non sequitur quod intellectus possibilis sit unus omnium hominum; sed unus et communis omnibus speciebus.

Ad decimum dicendum, quod sensus non recipit species absque organo; et ideo non dicitur locus specierum, sicut intellectus.

Ad undecimum dicendum, quod intellectus possibilis potest dici ubique operari, non quia operatio ejus sit ubique, sed quia operatio ejus est circa ea quæ sunt ubique.

Ad duodecimum dicendum, quod intellectus possibilis licet materiam determinatam non habeat; tamen substantia animæ, cujus est potentia, habet materiam determinatam, non ex qua sit, sed in qua sit.

Ad decimumtertium dicendum, quod principia individuantia omnium formarum, non sunt de essentia earum, sed hoc solum verum est in compositis.

Ad decimumquartum dicendum, quod primus motor cœli est omnino separatus a materia etiam secundum esse; unde nullo modo potest numero multiplicari : non est autem simile de anima humana.

Ad decimumquintum dicendum, quod animæ separatæ non differunt specie, sed numero, ex eo quod sunt tali vel tali corpori unibiles.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet intellectus possibilis sit separatus a corpore quantum ad operationem; est tamen potentia animæ, quæ est actus corporis.

Ad decimumseptimum dicendum, quod aliquid est intellectum in potentia, non ex eo quod est individuale, sed ex eo quod est materiale; unde species intelligibiles, quæ immaterialiter recipiuntur in intellectu, etsi sint individuatæ, sunt intellectæ in actu. Et præterea idem sequitur apud ponentes intellectum possibilem esse unum; quia si intellectus possibilis est unus sicut quædam substantia separata, oportet quod sit aliquod individuum; sicut et de ideis Platonis Aristoteles argumentatur : et eadem ratione species intelligibiles in ipso essent individuatæ, et essent etiam diversæ in diversis intellectibus separatis, cum omnis intelligentia sit plena formis intelligibilibus.

Ad decimumoctavum dicendum, quod phantasma movet intellectum prout est factum intelligibile actu, virtute intellectus agentis, ad quam comparatur intellectus possibilis sicut potentia ad agens, et ita cum eo communicat.

Ad decimumnonum dicendum, quod licet esse animæ intellectivæ non dependeat a corpore, tamen habet habitudinem ad corpus naturaliter, propter perfectionem suæ speciei.

Ad vicesimum dicendum, quod licet anima humana non habeat materiam partem sui, est tamen forma corporis; et ideo quod quid erat esse suum, includit habitudinem ad corpus.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod licet intellectus possibilis elevetur supra corpus, non tamen elevetur supra totam substantiam animæ, quæ multiplicatur secundum habitudinem ad diversa corpora.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod ratio illa procederet, si corpus sic uniretur animæ quasi totam essentiam et virtutem comprehendens; sic enim oporteret quidquid est in anima, esse materiale. Sed hoc non est ita, ut supra (quæst. præced., art. 4) manifestatum est; unde ratio non sequitur.

ARTICULUS IV. — *Utrum necesse sit ponere intellectum agentem.*

Quarto quæritur, utrum necesse sit ponere intellectum agentem. Et videtur quod non. Quod enim potest per unum fieri in natura, non fit per plura. Sed homo potest sufficienter intelligere per unum intellectum, scilicet possibilem. Non ergo necessarium est ponere intellectum agentem. Probatio mediæ. Potentiæ quæ radicantur in una essentia animæ, compatiuntur sibi invicem; unde ex motu facto in potentia sensitiva relinquitur aliquid in imaginatione; nam phantasia est motus a sensu factus secundum actum, ut dicitur in III de Anima (lib. II, com. xcli). Si ergo intellectus possibilis est in anima nostra, et non est substantia separata, sicut superius dictum est, oportet quod sit in eadem essentia animæ cum imaginatione. Ergo motus imaginationis redundat in intellectum possibilem, et ita non est necessarium ponere intellectum agentem, qui faciat phantasmata intelligibilia a phantasmatibus abstracta.

2. Præterea, tactus et visus sunt diversæ potentiæ. Contingit autem in cæco, quod ex motu relicto in imaginatione a sensu tactus, commovetur imaginatio ad imaginandum aliquid quod pertinet ad sensum visus; et hoc ideo quia visus et tactus radicantur in una essentia animæ. Si igitur intellectus possibilis est quædam potentia animæ, pari ratione ex motu imaginationis resultabit aliquid in intellectum possibilem; et ita non est necessarium ponere intellectum agentem.

3. Præterea, intellectus agens ad hoc ponitur, quod intelligibilia in potentia faciat intelligibilia actu. Fiunt autem aliqua intelligibilia actu per hoc quod abstrahuntur a materia, et a materialibus conditionibus. Ad hoc ergo ponitur intellectus agens ut species intelligibiles a materia abstrahantur. Sed hoc potest fieri sine intellectu agente; nam intellectus possibilis, cum sit immaterialis, immaterialiter necesse est quod reci-

piat, cum omne receptum sit in recipiente per modum recipientis. Nulla igitur necessitas est ponendi intellectum agentem.

4. Præterea, Aristoteles in III de Anima (com. XVIII), assimilat intellectum agentem homini. Sed lumen non est necessarium ad videndum, nisi inquantum facit diaphanum esse actu lucidum; est enim color secundum se visibilis, et motivus lucidi secundum actum, ut dicitur in II de Anima (com. LXXV). Sed intellectus agens non est necessarius ad hoc quod faciat intellectum possibilem aptum ad recipiendum; quia secundum id quod est, est in potentia ad intelligibilia. Ergo non est necessarium ponere intellectum agentem.

5. Præterea, sicut se habet intellectus ad intelligibilia, ita sensus ad sensibilia. Sed sensibilia ad hoc quod moveant sensum, non indigent aliquo agente, licet secundum esse spirituale sint in sensu, qui est susceptivus rerum sensibilium sine materia, ut dicitur in III de Anima (com. XXXVIII); et in medio quod recipit spiritualiter species sensibilium: quod patet ex hoc quod in eadem parte medii recipitur species contrariorum, ut albi et nigri. Ergo nec intelligibilia indigent aliquo alio intellectu agente.

6. Præterea, ad hoc quod aliquid quod est in potentia, reducatur in actum in rebus naturalibus, sufficit id quod est in actu ejusdem generis; sicut ex materia quæ est potentia ignis, fit actu ignis per ignem qui est actu. Ad hoc igitur quod intellectus qui in nobis est in potentia, fiat in actu, non requiritur nisi intellectus in actu, vel ipsiusmet intelligentis (1); sicut quando ex cognitione principiorum venimus in cognitionem conclusionum, vel alterius, sicut cum aliquis addiscit a magistro. Non est igitur necessarium ponere intellectum agentem, ut videtur.

7. Præterea, intellectus agens ad hoc ponitur ut illuminet nostra phantasmata, sicut lux solis illuminat colores. Sed ad nostram illuminationem sufficit divina lux, *quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, ut dicitur Joan., I, 9. Non igitur est necessarium ponere intellectum agentem.

8. Præterea, actus intellectus est intelligere. Si igitur est duplex intellectus, scilicet agens et possibilis; erit unius hominis duplex intelligere; quod videtur inconveniens.

9. Præterea, species intelligibilis videtur esse perfectio intellectus. Si igitur est duplex intellectus, scilicet possibilis et agens; est duplex intelligere; quod videtur superfluum.

Sed contra est ratio Aristotelis in III de Anima (com. XVII et XVIII); quod cum in omni natura sit agens, et id quod est in potentia; oportet hæc duo in anima esse, quorum alterum est intellectus agens, alterum intellectus possibilis.

(1) *Al.* vel ipsamet intellectualitas.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere intellectum agentem. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cum intellectus possibilis sit in potentia ad intelligibilia, necesse est quod intelligibilia moveant intellectum possibilem. Quod autem non est, non potest aliquid movere. Intelligibile autem per intellectum possibilem non est aliquid in rerum natura existens, inquantum (1) intelligibile est; intelligit enim intellectus possibilis noster aliquid quasi unum in multis et de multis. Tale autem non invenitur in rerum natura subsistens, ut Aristoteles probat in VII Metaph. Oportet igitur, si intellectus possibilis debet moveri ab intelligibili, quod hujusmodi intelligibile per intellectum fiat. Et cum non possit esse id quod est, in potentia ad (2) aliquid factum ipsius, oportet ponere præter intellectum possibilem intellectum agentem, qui faciat intelligibilia in actu, quæ moveant intellectum possibilem. Facit autem ea per abstractionem a materia, et a materialibus conditionibus, quæ sunt principia individuationis. Cum enim natura speciei, quantum ad id quod per se ad speciem pertinet, non habeat unde multiplicetur in diversis, sed individuantia principia sint præter rationem ipsius; poterit intellectus accipere eam præter omnes conditiones individuantes; et sic accipietur aliquid unum. Et eadem ratione intellectus accipit naturam generis abstrahendo a differentiis specificis, ut unum in multis et de multis speciebus. Si autem universalia per se subsisterent in rerum natura, sicut Platonici posuerunt; necessitas nulla esset ponere intellectum agentem; quia ipsæ res intelligibiles per se intellectum possibilem moverent. Unde videtur Aristoteles hac necessitate inductus ad ponendum intellectum agentem, quia non consensit opinioni Platonis de positione idearum. Sunt tamen et aliqua per se intelligibilia in actu subsistentia in rerum natura, sicut sunt substantiæ immateriales; sed tamen ad ea cognoscenda intellectus possibilis pertingere non potest; sed aliqualiter in eorum cognitionem devenit per ea quæ abstrahit a rebus materialibus et sensibilibus.

Ad primum ergo dicendum, quod intelligere nostrum non potest compleri per intellectum possibilem tantum. Non enim intellectus possibilis potest intelligere nisi moveatur ab intelligibili; quod cum non præexistat in rerum natura, oportet quod fiat per intellectum agentem. Verum est autem quod duæ potentiæ quæ sunt in una substantia animæ radicatæ, compatiuntur sibi ad invicem; sed ista compassio quantum ad duo potest intelligi; scilicet quantum ad hoc quod una potentia impeditur vel totaliter abstrahitur a suo actu, quando alia potentia intense operatur; sed hoc non est ad propositum; vel etiam quantum ad hoc quod una potentia ab alia movetur, sicut imaginatio a sensu. Et hoc quidem possibile est, quia

(1) *Al.* nec. — (2) *Al.* ut.

formæ imaginationis et sensus sunt ejusdem generis; utræque enim sunt individuales. Et ideo formæ quæ sunt in sensu, possunt imprimere formas quæ sunt in imaginatione movendo imaginationem quasi sibi similes. Formæ autem imaginationis, inquantum sunt individuales, non possunt causare formas intelligibiles, cum sint universales.

Ad secundum dicendum, quod ex speciebus receptis in imaginatione a sensu tactus, imaginatio non sufficeret formare formas ad visum pertinentes, nisi præexisterent formæ per visum receptæ, in thesauro memoriæ vel imaginationis reservatæ. Non enim cæcus natus colorem imaginari potest per quascumque alias species sensibiles.

Ad tertium dicendum, quod conditio recipientis non potest transferre speciem receptam de uno genere in aliud; potest tamen, eodem genere manente, variare speciem receptam secundum aliquem modum essendi. Et inde est quod cum species universalis et particularis differant secundum genus, sola cognitio intellectus possibilis non sufficit ad hoc quod species quæ sunt in imaginatione particulares, in eo fiant universales; sed requiritur intellectus agens, qui hoc faciat.

Ad quartum dicendum, quod de lumine, ut Commentator dicit in II de Anima (com. lxii), est duplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod lumen necessarium est ad videndum, quantum ad hoc quod dat virtutem coloribus, ut possint movere visum; quasi color non ex seipso sit visibilis, sed per lumen. Sed hoc videtur Aristoteles removere, cum dicit in II de Anima (comment. lxvi et seq.), quod color est per se visibilis; quod non esset, si solum ex lumine haberet visibilitatem. Et ideo alii aliter dicunt, et melius, quod lumen necessarium est ad videndum inquantum perficit diaphanum, faciens illud esse lucidum actu; unde Philosophus dicit in III de Anima (lib. II, com. lxxv), quod color est motivus lucidi secundum actum. Nec obstat quod ab eo qui est in tenebris, videntur ea quæ sunt in luce, et non e converso. Hoc enim accidit ex eo quod oportet illuminari diaphanum, quod circumstat rem visibilem, ut recipiat visibilem speciem, quæ usque ad hoc visibilis est, quousque porrigitur actus luminis illuminantis diaphanum; licet de propinquo perfectius illuminet, et a longinquo magis debilitetur. Comparatio ergo luminis ad intellectum agentem, non est quantum ad omnia; cum intellectus agens ad hoc sit necessarius ut faciat intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu. Et hoc significavit Aristoteles in III de Anima (com. xviii) cum dixit, quod quod intellectus agens est quasi lumen quoquo modo.

Ad quintum dicendum, quod sensibile, cum sit quoddam particulare, non imprimit nec in sensum nec in medium speciem alterius generis; cum species in medio et in sensu non sit nisi particularis. Intellectus autem possibilis recipit species alterius

generis quam sint in imaginatione; cum intellectus possibilis recipiat species universales, et imaginatio non contineat nisi particulares. Et ideo in intelligibilibus indigemus intellectu agente, non autem in sensibilibus alia potentia activa; sed omnes potentiæ sensitivæ sunt potentiæ passivæ.

Ad sextum dicendum, quod intellectus possibilis factus in actu, non sufficit ad causandum scientiam in nobis, nisi præsupposito intellectu agente. Si enim loquamur de intellectu in actu qui est in ipso addiscente, contingit quod intellectus possibilis alicujus sit in potentia quantum ad aliquid, et quantum ad aliquid in actu; et per quod est in actu, potest reduci, etiam quantum ad id quod est in potentia, in actum; sicut per id quod est actu cognoscens principia, fit in actu cognoscens conclusiones, quas prius cognoscebat in potentia; sed tamen actualem cognitionem principiorum habere non potest intellectus possibilis nisi per intellectum agentem. Cognitio enim principiorum a sensibilibus accipitur, ut dicitur in fine libri Posteriorum (lib. II, com. ult.). A sensibilibus autem non possunt intelligibilia accipi nisi per abstractionem intellectus agentis. Et ita patet quod intellectus in actu principiorum non sufficit ad reducendum intellectum possibilem de potentia in actum sine intellectu agente; sed in hac reductione intellectus agens se habet sicut artifex, et principia demonstrationis sicut instrumenta. Si autem loquamur de intellectu in actu docentis, manifestum est quod docens non causat scientiam in addiscente, tamquam interius agens, sed sicut exterius adminiculans; sicut etiam medicus sanat sicut exterius adminiculans, natura autem tamquam interius agens.

Ad septimum dicendum, quod sicut in rebus naturalibus sunt propria principia activa in unoquoque genere, licet Deus sit causa agens prima et communis; ita etiam requiritur proprium lumen intellectuale in homine; quamvis Deus sit prima lux omnes communiter illuminans.

Ad octavum dicendum, quod duorum intellectuum, scilicet possibilis et agentis, sunt duæ actiones. Nam actus intellectus possibilis est recipere intelligibilia; actio autem intellectus agentis est abstrahere intelligibilia. Nec tamen sequitur quod sit duplex intelligere in homine: quia ad unum intelligere oportet quod utraque istarum actionum concurrat.

Ad nonum dicendum, quod species intelligibilis eadem comparatur ad intellectum agentem et possibilem; sed ad intellectum possibilem sicut ad recipientem; ad intellectum autem agentem sicut ad facientem hujusmodi species per abstractionem.

ARTICULUS V. — *Utrum intellectus agens sit unus et separatus.*

Quinto quæritur, utrum intellectus agens sit unus et separatus. Et videtur quod sic. Quia Philosophus dicit in III de Anima (com. xvi), quod intellectus agens non quandoque intelligit, et quandoque non. Nihil autem est tale in nobis. Ergo intellectus agens est separatus, et per consequens in omnibus unus.

2. Præterea, impossibile est quod aliquid sit simul in potentia et in actu respectu ejusdem. Sed intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia; intellectus autem agens est in actu respectu eorum, cum sit intelligibilium specierum actus. Impossibile igitur videtur quod in eadem substantia animæ radicetur intellectus possibilis et agens; et ita, cum intellectus possibilis sit in essentia animæ, ut ex prædictis (art. 1, 2 et 3) patet, intellectus agens erit separatus.

3. Sed dicendum, quod intellectus possibilis est in potentia ad intelligibilia, et intellectus agens in actu respectu eorum secundum aliud et aliud esse. — Sed contra, intellectus possibilis non est in potentia ad intelligibilia secundum quod habet ea, quia secundum hoc jam est actu per ea. Est igitur in potentia ad species intelligibiles secundum quod sunt in phantasmatibus. Sed respectu specierum, secundum quod sunt in phantasmatibus, intellectus agens est actus, cum faciat ea intelligibilia in actu per abstractionem. Ergo intellectus agens est in potentia ad intelligibilia secundum illud esse secundum quod comparatur intellectus agens ad ipsa ut faciens.

4. Præterea, Philosophus in III de Anima (com. xvii et xx) attribuit quædam intellectui agenti quæ non videntur nisi substantiæ separatæ convenire; dicens, quod hoc solum est perpetuum et incorruptibile et separatum. Est igitur intellectus agens substantia separata, ut videtur.

5. Præterea, intellectus non dependet ex complexione corporali, cum sit absolutus ab organo corporali. Sed facultas intelligendi in nobis variatur secundum complexiones diversas. Non igitur ista facultas nobis competit per istum intellectum qui sit in nobis; et ita videtur quod intellectus agens sit separatus.

6. Præterea, ad actionem aliquam non requiritur nisi agens et patiens. Si igitur intellectus possibilis, qui se habet ut patiens in intelligendo, est aliquid substantiæ nostræ, ut prius (art. 3) monstratum est, et intellectus agens est aliquid animæ nostræ; videtur quod in nobis sufficienter habeamus unde intelligere possimus. Nihil ergo aliud est nobis necessarium ad intelligendum; quod tamen patet esse falsum. Indigemus enim sensibus, ex quibus experimenta accipimus ad sciendum, unde qui caret uno sensu, scilicet visu, caret una scientia, scilicet colo-

rum. Indigemus etiam ad intelligendum doctrina, quæ fit per magistrum; et ulterius illuminatione quæ fit per Deum, secundum quod dicitur Joan., I, 9 : *Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

7. Præterea, intellectus agens comparatur ad intelligibilia sicut lumen ad visibilia, ut patet in III de Anima (com. XVIII). Sed una lux separata, scilicet solis, sufficit ad faciendum omnia visibilia actu. Ergo ad faciendum omnia intelligibilia actu sufficit una lux separata ; et sic nulla necessitas est ponere intellectum agentem in nobis.

8. Præterea, intellectus agens assimilatur arti, ut patet in III de Anima (comm. XVII et XVIII). Sed ars est principium separatum ab artificiatis. Ergo et intellectus agens est principium separatum.

9. Præterea, perfectio cujuslibet naturæ est ut simiIetur suo agenti. Tunc enim generatum perfectum est quando ad similitudinem generantis pertingit ; et artificiatum quando consequitur similitudinem formæ quæ est in artifice. Si igitur intellectus agens est aliquid animæ nostræ ; ultima perfectio et beatitudo animæ nostræ erit in aliquo quod est in ipsa ; quod patet esse falsum : sic enim animæ seipsa esset fruendum. Non ergo intellectus agens est aliquid in nobis.

10. Præterea, agens est honorabilius patiente, ut dicitur in III de Anima (com. XIX). Si ergo intellectus possibilis est aliquo modo separatus ; intellectus agens erit magis separatus : quod non potest esse, ut videtur, nisi omnino extra substantiam animæ ponatur.

Sed contra est, quod dicitur in V de Anima (com. XVII) : quod sicut in omni natura est aliquid, hoc quidem ut materia, aliud autem quod est factivum ; ita necesse est in anima esse has differentias ; ad quorum unum pertinet intellectus possibilis, ad alterum intellectus agens. Uterque ergo intellectus, possibilis, scilicet, et agens, est aliquid in anima.

Præterea, operatio intellectus agentis est abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus : quod quidem semper in nobis accidit. Non autem esset ratio quare hæc abstractio quandoque fieret et quandoque non fieret, ut videtur, si intellectus agens esset substantia separata. Non est ergo intellectus agens substantia separata.

Respondeo dicendum, quod intellectum agentem esse unum et separatum plus videtur rationis habere quam si hoc de intellectu possibili ponatur. Est enim intellectus possibilis, secundum quem sumus intelligentes, quandoque quidem in potentia, quandoque autem in actu ; intellectus autem agens est qui facit nos intelligentes actu. Agens autem invenitur separatus ab his quæ reducit in actum ; sed id per quod aliquid est in potentia, omnino videtur esse intrinsecum rei. Et ideo

plures posuerunt intellectum agentem esse substantiam separatam, intellectum autem possibilem esse aliquid animæ nostræ. Et hunc intellectum agentem posuerunt esse quamdam substantiam separatam, quam intelligentiam nominant; quæ ita se habet ad animas nostras, et ad totam sphæram activorum et passivorum, sicut se habent substantiæ superiores separatæ, quas intelligentias dicunt, ad animas cœlestium corporum, quæ animata ponunt, et ad ipsa cœlestia corpora; ut sicut superiora corpora a prædictis substantiis separatis recipiunt motum, animæ vero cœlestium corporum intelligibilem perfectionem; ita hæc omnia inferiora corpora ab intellectu agente separato recipiunt formas et proprios motus; animæ vero nostræ recipiunt ab eo intelligibiles perfectiones. Sed quia fides catholica Deum, et non aliquam substantiam separatam in natura et animabus nostris operantem ponit; ideo quidam Catholici posuerunt, quod intellectus agens sit ipse Deus, qui est *lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Sed hæc positio, si quis diligenter consideret, non videtur esse conveniens. Comparantur enim substantiæ superiores ad animas nostras, sicut corpora cœlestia ad inferiora corpora. Sicut enim virtutes superiorum corporum sunt quædam principia activa universalia respectu inferiorum corporum, ita virtus divina, et virtutes aliarum substantiarum secundarum, si qua influentia ex eis fiat in nos, comparantur ad animas nostras sicut principia activa universalia. Videmus autem quod præter principia activa universalia, quæ sunt cœlestium corporum, oportet esse principia activa particularia, quæ sunt virtutes inferiorum corporum determinatæ ad proprias operationes hujus vel illius rei; et hoc præcipue requiritur in animalibus (1) perfectis. Inveniuntur enim quædam animalia imperfecta, ad quorum productionem sufficit virtus cœlestis corporis; sicut patet de animalibus generatis ex putrefactione; sed ad generationem animalium perfectorum præter virtutem cœlestem requiritur etiam virtus particularis, quæ est in semine. Cum igitur id quod est perfectissimum in omnibus corporibus inferioribus, sit intellectualis operatio; præter principia activa universalia, quæ sunt virtus Dei illuminantis, vel cujuscumque alterius substantiæ separatæ, requiritur in nobis principium activum proprium, per quod efficiamur intelligentes in actu; et hoc est intellectus agens.

Considerandum etiam est, quod si intellectus agens ponatur aliqua substantia separata præter Deum, sequitur aliquid fidei nostræ repugnans: ut scilicet ultima perfectio nostra et felicitas sit in conjunctione aliquali animæ nostræ, non ad Deum, ut doctrina evangelica tradit dicens (Joan., XVII, 3): *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum;* sed in

(1) *Al.* ab animalibus.

conjunctione ad aliquam aliam substantiam separatam. Manifestum est enim quod ultima beatitudo sive felicitas hominis consistit in sua nobilissima operatione, quæ est intelligere; cujus ultimam perfectionem oportet esse per hoc quod intellectus noster suo activo principio conjungitur. Tunc enim unumquodque passivum maxime perfectum est quando pertingit ad proprium activum, quod est ei causa perfectionis. Et ideo ponentes intellectum agentem esse substantiam a materia separatam, dicunt quod ultima felicitas hominis est in hoc quod possit intelligere intellectum agentem.

Ulterius autem si diligenter consideremus, inveniemus eadem ratione impossibile esse, intellectum agentem substantiam separatam esse, qua ratione et de intellectu possibili hoc supra (art. 1, 2 et 3) ostensum est. Sicut enim operatio intellectus possibilis est recipere intelligibilia, ita propria operatio intellectus agentis est abstrahere ea : sic enim ea facit intelligibilia actu. Utramque autem harum operationum experimur in nobis ipsis. Nam et nos intelligibilia recipimus, et abstrahimus ea. Oportet autem in unoquoque operante esse aliquod formale principium, quo formaliter operetur : non enim potest aliquid formaliter operari per id quod est secundum esse separatum ab ipso; sed etsi id quod est separatum, est principium motivum ad operandum, nihilominus oportet esse aliquod intrinsecum quo formaliter operetur, sive illud sit forma, sive qualiscumque impressio. Oportet igitur esse in nobis aliquod principium formale quo recipiamus intelligibilia, et aliud quo abstrahamus ea. Et hujusmodi principia nominantur intellectus posssibilis et agens. Uterque igitur eorum est aliquid in nobis. Non autem sufficit ad hoc, quod actio intellectus agentis, quæ est abstrahere intelligibilia, conveniat nobis per ipsa phantasmata, quæ sunt in nobis illustrata ab ipso intellectu agente : unumquodque enim artificiatum consequitur actionem artificis; cum tamen intellectus agens comparetur ad phantasmata illustrata sicut ad artificiata. Non est autem difficile considerare, qualiter in eadem substantia animæ utrumque possit inveniri; scilicet intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, et intellectus agens, qui facit ea intelligibilia in actu : non enim est impossibile aliquid esse in potentia respectu alicujus, et in actu respectu ejusdem, secundum diversa. Si ergo consideremus ipsa phantasmata per respectum ad animam humanam, inveniuntur quantum ad aliquid esse in potentia; scilicet inquantum non sunt ab individuantibus conditionibus abstracta, abstrahibilia tamen : quantum vero ad aliquid inveniuntur esse in actu respectu animæ; inquantum scilicet sunt similitudines determinatarum rerum. Est ergo in anima nostra invenire potentialitatem respectu phantasmatum, secundum quod sunt repræsentativa determi-

natarum rerum ; et hoc pertinet ad intellectum possibilem, qui, quantum est de se, est in potentia ad omnia intelligibilia; sed determinatur ad hoc vel aliud per species a phantasmatibus abstractas. Est etiam in anima invenire quamdam virtutem activam immaterialem, quæ ipsa phantasmata a materialibus conditionibus abstrahit ; et hoc pertinet ad intellectum agentem, ut intellectus agens sit quasi quædam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet Deo. Unde Philosophus dicit (III de Anima, com. XVIII), quod intellectus agens est ut habitus quidam et lumen ; et in Psal. IV, 7, dicitur : *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine.* Et hujusmodi simile quodammodo apparet in animalibus videntibus de nocte, quorum pupillæ sunt in potentia ad omnes colores ; inquantum nullum colorem habent determinatum in actu, sed per quamdam lucem insitam faciunt quodammodo colores visibiles actu. Quidam vero crediderunt, intellectum agentem non esse aliud quam habitum principiorum indemonstrabilium in nobis. Sed hoc esse non potest, quia etiam ipsa principia indemonstrabilia cognoscimus abstrahendo a singularibus, ut docet Philosophus in I Poster. Unde oportet præexistere intellectum agentem habitui principiorum sicut causam ipsius ; ipsa vero principia comparantur ad intellectum agentem ut instrumenta quædam ejus, quia per ea facit intelligibilia actu.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod verbum illud Philosophi : *Non aliquando intelligit, aliquando vero non intelligit,* non intelligitur de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Nam postquam Aristoteles determinavit de intellectu possibili et agente, necessarium fuit ut determinaret de intellectu in actu, cujus primo differentiam ostendit ad intellectum possibilem : nam intellectus possibilis et res quæ intelligitur, non sunt idem ; sed intellectus sive scientia in actu est idem rei scitæ in actu ; sicut et de sensu idem dixerat, quod sensus et sensibile in potentia differunt, sed sensus et sensibile in actu sunt unum et idem. Iterum ostendit ordinem intellectus possibilis ad intellectum in actu ; quia in uno et eodem prius est intellectus in potentia quam in actu, non tamen simpliciter ; sicut et multoties consuevit hoc dicere de his quæ exeunt de potentia in actum. Et postea subdit (III de Anima, com. XX), verbum inductum, in quo ostendit differentiam inter intellectum possibilem et inter intellectum in actu : quia intellectus possibilis quandoque intelligit, et quandoque non ; quod non potest dici de intellectu in actu. Et similem differentiam ostendit in III Physic. (com. XCVI), inter causas in potentia, et causas in actu.

AD SECUNDUM dicendum, quod substantia animæ est in potentia et in actu respectu eorumdem phantasmatum, sed non secundum idem ; ut supra expositum est.

Ad tertium dicendum, quod intellectus possibilis est in potentia respectu intelligibilium, secundum esse quod habent in phantasmatibus; et secundum illud idem intellectus agens est actus respectu eorum; tamen alia et alia ratione, ut ostensum est.

Ad quartum dicendum, quod verba illa Philosophi, quod *hoc solum est separatum et immortale et perpetuum,* non possunt intelligi de intellectu agente; nam et supra dixerat, quod intellectus possibilis est separatus. Oportet autem quod intelligantur de intellectu in actu secundum contextum superiorum verborum, ut supra dictum est (in solut. ad 1). Intellectus enim in actu comprehendit et intellectum possibilem et intellectum agentem. Et hoc solum animæ est separatum et perpetuum et immortale, quod continet intellectum agentem et possibilem; nam ceteræ partes animæ non sunt sine corpore.

Ad quintum dicendum, quod diversitas complexionum causat facultatem intelligendi vel meliorem, vel minus bonam, ratione potentiarum a quibus abstrahit intellectus; quæ sunt potentiæ utentes organis corporalibus, sicut imaginatio, memoria, et hujusmodi.

Ad sextum dicendum, quod licet in anima nostra sit intellectus agens et possibilis, tamen requiritur aliquid extrinsecum, ad hoc quod intelligere possimus. Et primo quidem requiruntur phantasmata a sensibilibus accepta, per quæ repræsententur intellectui rerum determinatarum similitudines; nam intellectus agens non est talis actus in quo omnium rerum species determinatæ accipi possint ad cognoscendum; sicut nec lumen determinare potest visum ad species determinatas colorum, nisi adsint colores determinantes visum. Ulterius autem cum posuerimus intellectum agentem esse quamdam virtutem participatam in animabus nostris, velut lumen quoddam; necesse est ponere aliam causam exteriorem a qua illud lumen participetur; et hanc dicimus Deum, qui interius docet, inquantum hujusmodi lumen animæ infundit; et supra hujusmodi lumen naturale, addit pro suo beneplacito copiosius lumen ad cognoscendum ea ad quæ naturalis ratio attingere non potest; sicut est lumen fidei, et lumen prophetiæ.

Ad septimum dicendum, quod colores moventes visum sunt extra animam; sed phantasmata quæ movent intellectum possibilem, sunt nobis intrinseca. Et ideo, licet lux solis exterior sufficiat ad faciendum colores visibiles actu; ad faciendum tamen phantasmata intelligibilia esse actu, requiritur lux interior, quæ est lux intellectus agentis. Et præterea, pars intellectiva animæ est perfectior quam sensitiva; unde necessarium est quod magis ei adsint sufficientia principia ad propriam operationem; propter quod et secundum intellectivam

partem invenimur et recipere intelligibilia, et abstrahere ea; quasi in nobis existente secundum intellectum virtute activa et passiva; quod circa sensum non accidit.

Ad octavum dicendum, quod licet sit similitudo quædam intellectus agentis ad artem, non oportet hujusmodi similitudinem quantum ad omnia extendi.

Ad nonum dicendum, quod intellectus agens non sufficit per se ad reducendum intellectum possibilem perfecte in actum, cum non sint in eo determinatæ rationes omnium rerum, ut dictum est. Et ideo requiritur ad ultimam perfectionem intellectus possibilis quod uniatur aliqualiter illi agenti in quo sunt rationes omnium rerum, scilicet Deo.

Ad decimum dicendum, quod intellectus agens nobilior est possibili, sicut virtus activa nobilior quam passiva; et magis separatus, secundum quod magis a similitudine materiæ recedit; non tamen ita quod sit substantia separata.

ARTICULUS VI. — *Utrum anima composita sit ex materia et forma.*

Sexto quæritur, utrum anima sit composita ex materia et forma. Et videtur quod sic. Dicit enim Boetius in lib. de Trinit. (ante med.): *Forma simplex subjectum esse non potest.* Sed anima est subjectum, scientiarum scilicet, et virtutum. Ergo non est forma simplex; ergo est composita ex materia et forma.

2. Præterea, Boetius dicit in lib. de Hebdom. (inter princ. et med.): *Id quod est, participare aliquid potest; ipsum vero esse nihil participat;* et pari ratione subjecta participant, non autem formæ; sicut album potest aliquid participare præter albedinem, non autem albedo. Sed anima aliquid participat, ea scilicet quibus informatur anima. Ergo non est forma tantum; est ergo composita ex materia et forma.

3. Præterea, si anima est forma tantum, et est in potentia ad aliquid; maxime videtur quod ipsum esse sit actus ejus; non enim ipsa est suum esse. Sed unius simplicis potentiæ simplissimus erit actus. Non ergo poterit esse subjectum alterius nisi ipsius esse. Manifestum est autem quod est aliorum subjectum. Non est ergo substantia simplex, sed composita ex materia et forma.

4. Præterea, accidentia formæ sunt consequentia totam speciem; accidentia vero materialia, sunt consequentia individuum hoc vel illud; nam forma est principium speciei, materia vero est principium individuationis. Si ergo anima sit forma tantum, omnia ejus accidentia erunt consequentia totam speciem. Hoc autem patet esse falsum: nam musicum et grammaticum et hujusmodi, non consequuntur totam speciem. Anima ergo non est forma tantum, sed composita ex materia et forma.

5. Præterea, forma est principium actionis, materia vero

principium patiendi. In quocumque ergo est actio et passio, ibi est compositio formæ et materiæ. Sed in ipsa anima est actio et passio ; nam operatio intellectus possibilis est in patiendo ; propter quod dicit Philosophus (III de Anima, com. XII), quod intelligere est quoddam pati ; operatio autem intellectus agentis est in agendo ; facit enim intelligibilia in potentia intelligibilia in actu, ut dicitur in III de Anima (com. XIV, XV, XVI). Ergo in anima est compositio formæ et materiæ.

6. Præterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiæ, illud oportet esse ex materia compositum. Sed in anima inveniuntur proprietates materiæ, scilicet esse in potentia, recipere, subjici, et alia hujusmodi. Ergo anima est composita ex materia et forma.

7. Præterea, agentium et patientium oportet esse materiam communem, ut patet in I de gener. (com. XLIII). Quicquid ergo pati potest ab aliquo materiali, habet in se materiam. Sed anima habet pati ab aliquo materiali, scilicet ab igne inferni, qui est ignis corporeus, ut Augustinus probat, XXI de Civ. Dei (cap. X). Ergo anima in se materiam habet.

8. Præterea, actio agentis non terminatur ad formam tantum, sed ad compositum ex materia et forma, ut probatur in VII Metaphys. (com. XXVI, XXVII, XXXIV). Sed actio agentis, scilicet Dei, terminatur ad animam. Ergo anima est composita ex materia et forma.

9. Præterea, illud quod est forma tantum, statim (1) est ens et unum ; et non indiget aliquo quod faciat ipsum ens et unum, ut dicit Philosophus in VIII Metaph. (com. XVI). Sed anima indiget aliquo quod faciat ipsam entem et unam, scilicet Deo creante. Ergo anima non est forma tantum.

10. Præterea, agens ad hoc necessarium est ut reducat aliquid de potentia in actum. Sed reduci de potentia in actum competit solum illis in quibus est materia et forma. Si igitur anima non sit composita ex materia et forma, non indiget causa agente ; quod patet esse falsum.

11. Præterea, Alexander dicit in lib. de Intellectu, quod anima habet intellectum ylealem. Yle autem dicitur prima materia. Ergo in anima est aliquid de prima materia.

12. Præterea, omne quod est, vel est actus purus, vel potentia pura, vel compositum ex potentia et actu. Sed anima non est actus purus, quia hoc solius Dei est ; nec est potentia pura, quia sic non differret a prima materia. Ergo est composita ex potentia pura et actu ; ergo non est forma tantum, cum forma sit actus.

13. Præterea, omne quod individuatur, individuatur ex materia. Sed anima non individuatur ex materia in qua est, scilicet ex corpore ; quia perempto corpore cessaret ejus individuatio.

(1) *Al. deest* statim.

Ergo individuatur ex materia ex qua. Habet ergo materiam partem sui.

14. Præterea, agentis et patientis oportet esse aliquid commune, ut patet in I de Gener. (com. CXLIII). Sed anima patitur a sensibilibus, quæ sunt materialia ; nec est dicere, quod in homine sit alia substantia animæ sensibilis et intellectualis. Ergo anima habet aliquid commune cum materialibus ; et ita videtur quod in se materiam habeat.

15. Præterea, cum anima non sit simplicior quam Angelus, oportet quod sit in genere quasi species : hoc enim Angelo convenit. Sed omne quod est in genere sicut species, videtur esse compositum ex materia et forma ; nam genus se habet ut materia, differentia autem ut forma. Ergo anima est composita ex materia et forma.

16. Præterea, forma communis diversificatur in multis per divisionem materiæ. Sed intellectualitas est quædam forma communis non solum animabus, sed etiam Angelis. Ergo oportet quod etiam in Angelis et in animabus sit aliqua materia, per cujus divisionem hujusmodi forma distribuatur in multos.

17. Præterea, omne quod movetur, habet materiam. Sed anima movetur ; per hoc enim ostendit Augustinus (alius Auctor in lib. de Spir. et Anima, cap. XL), quod anima non est divinæ naturæ, quia est mutationi subjecta. Anima ergo est composita ex materia et forma,

Sed contra, omne compositum ex materia et forma habet formam. Si igitur anima est composita ex materia et forma, anima habet formam. Sed anima est forma. Ergo forma habet formam ; quod videtur impossibile, quia sic esset ire in infinitum.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem diversimodo aliqui opinantur. Quidam dicunt, quod anima, et omnino omnis substantia præter Deum, est composita ex materia et forma. Cujus quidem positionis primus auctor invenitur Avicebron auctor libri fontis Vitæ. Hujus autem ratio est, quæ etiam in objiciendo (argum. VI) est tacta, quod oportet in quocumque inveniuntur proprietates materiæ, inveniri materiam. Unde cum in anima inveniantur proprietates materiæ, quæ sunt recipere, subjici, esse in potentia, et alia hujusmodi ; arbitratur esse necessarium quod in anima sit materia. Sed hæc ratio frivola est, et positio impossibilis. Debilitas autem hujus rationis apparet ex hoc, quod recipere et subjici et alia hujusmodi non secundum eamdem rationem conveniunt animæ et materiæ primæ. Nam materia prima recipit aliquid cum transmutatione et motu. Et quia omnis transmutatio et motus reducitur ad motum localem, sicut ad primum et communiorem, ut probatur in VIII Physic. (com. LIII, LVI, LVII et LXXVII) ; relinquitur quod materia in illis tantum invenitur in quibus est potentia ad ubi.

Hujusmodi autem sunt solum corporalia, quæ loco circumscribuntur. Unde materia non invenitur nisi in rebus corporalibus, secundum quod philosophi de materia sunt locuti, nisi aliquis materiam sumere velit æquivoce. Anima autem non recipit cum motu et transmutatione; imo per separationem a motu et a rebus mobilibus : secundum quod dicitur in VII Physic. (com. xx), quod in quiescendo fit anima sciens et prudens. Unde etiam Philosophus dicit, III de Anima (com. xii), quod intelligere dicitur pati alio modo quam sit in rebus corporalibus passio. Si quis ergo concludere velit animam esse ex materia compositam per hoc quod recipit vel patitur, manifeste ex æquivocatione decipitur. Sic ergo manifestum est rationem prædictam esse frivolam.

Quod etiam positio sit impossibilis, multipliciter manifestum esse potest. Primo quidem, quia forma materiæ adveniens constituit speciem. Si ergo anima sit ex materia et forma composita, ex ipsa unione formæ ad materiam animæ, constituetur quædam species in rerum natura. Quod autem per se habet speciem, non unitur alteri ad speciei constitutionem, nisi alterum ipsorum corrumpatur aliquo modo; sicut elementa uniuntur ad componendam speciem mixti. Non igitur anima uniretur corpori ad constituendam humanam speciem; sed tota species humana consisteret in anima : quod patet esse falsum; quia si corpus non pertineret ad speciem hominis, accidentaliter animæ adveniret. Non autem potest dici, quod secundum hoc nec manus est composita ex materia et forma, quia non habet completam speciem, sed est pars speciei : manifestum est enim quod materia manus non seorsum sua forma perficitur; sed una forma est quæ simul perficit materiam totius corporis et omnium partium ejus; quod non posset dici de anima, si esset ex materia et forma composita. Nam prius oporteret materiam animæ ordine naturæ perfici per suam formam, et postmodum corpus perfici per animam; nisi forte quis diceret, quod materia animæ esset aliqua pars materiæ corporalis; quod est omnino absurdum. Item positio prima ostenditur impossibilis ex hoc quod in omni composito ex materia et forma, materia se habet ut recipiens esse, non autem ut quo aliquid est; hoc enim proprium est formæ. Si ergo anima sit composita ex materia et forma, impossibile est quod anima tota sit principium formale essendi corpori. Non igitur anima erit forma corporis, sed aliquid animæ. Quidquid autem est illud quod est forma hujus corporis, est anima. Non igitur illud quod ponebatur compositum ex materia et forma, est anima, sed solum forma ejus. Apparet etiam hoc esse impossibile alia ratione. Si enim anima est composita ex materia et forma, et iterum corpus; utrumque eorum habebit per se suam unitatem, et ita necessarium erit ponere aliquid tertium, quo uniatur anima corpori. Et hoc qui-

dam sequentes prædictam positionem concedunt. Dicunt enim, animam uniri corpori mediante luce; vegetabile quidem mediante luce cœli siderei: sensibile vero mediante luce cœli chrystallini; rationale vero mediante luce cœli empyrei; quæ omnino fabulosa sunt. Oportet enim immediate animam uniri corpori sicut actum potentiæ, sicut patet in VIII Metaph. (com. xv et xvi). Unde manifestum fit quod anima non potest esse composita ex materia et forma; non tamen excluditur quin in anima sit actus et potentia; nam potentia et actus non solum in rebus mobilibus, sed etiam in immutabilibus inveniuntur, et sunt communiora, sicut dicit Philosophus in VIII Metaph., cum materia non sit in rebus immobilibus. Quomodo autem in anima actus et potentia inveniantur, sic considerandum est ex materialibus ad immaterialia procedendo. In substantiis enim ex materia et forma compositis tria invenimus; scilicet materiam, et formam, et ipsum esse. Cujus quidem principium est forma; nam materia ex hoc quod recipit formam, participat esse. Sic igitur esse consequitur ipsam formam. Nec tamen forma est suum esse, cum sit ejus principium. Et licet materia non pertingat ad esse nisi per formam; forma tamen inquantum est forma, non indiget materia ad suum esse, cum ipsam formam consequatur esse; sed indiget materia, cum sit talis forma, quæ per se non subsistit. Nihil ergo prohibet esse aliquam formam a materia separatam, quæ habeat esse, et esse sit in hujusmodi forma. Ipsa enim essentia formæ comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum. Et ita in formis per se subsistentibus invenitur et potentia et actus, inquantum ipsum esse est actus formæ subsistentis, quæ non est suum esse. Si autem aliqua res sit quæ sit suum esse, quod proprium Dei est; non est ibi potentia et actus, sed actus purus. Et hinc est quod Boetius dicit in lib. de Hebdomadibus, quod in aliis quæ sunt post Deum, differt esse et quod est; vel, sicut quidam dicunt, quod est et quo est. Nam ipsum esse est quo aliquid est, sicut cursus est quo aliquis currit. Cum igitur anima sit quædam forma per se subsistens, potest esse in ea compositio actus et potentiæ, idest esse et quod est, non autem compositio materiæ et formæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Boetius loquitur ibi de forma quæ est omnino simplex, scilicet de divina essentia; in qua cum nihil sit de potentia, sed sit actus purus, omnino subjectum esse non potest. Aliæ autem formæ simplices etsi sint subsistentes, ut Angeli et anima, possunt tamen esse subjecta secundum quod habent aliquid de potentia, ex qua competit eis ut aliquid recipere possint.

Ad secundum dicendum, quod ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus: ipsum autem nihil participat; unde si sit aliquid quod sit ipsum esse subsistens, sicut de Deo

dicimus, nihil participare dicimus. Non autem est similis ratio de aliis formis subsistentibus, quas necesse est participare ipsum esse, et comparari ad ipsum ut potentiam ad actum; et ita, cum sint quodammodo in potentia, possunt aliquid aliud participare.

Ad tertium dicendum, quod forma aliqua non solum comparatur ad ipsum esse ut potentia ad actum, sed etiam nihil prohibet unam formam comparari ad aliam ut potentiam ad actum, sicut diaphanum ad lumen, et lumen ad calorem (1). Unde si diaphaneitas esset forma separata per se subsistens, non solum esset susceptiva ipsius esse (2), sed etiam luminis. Et similiter nihil prohibet formas subsistentes, quæ sunt Angeli et animæ, non solum esse susceptivas ipsius esse, sed etiam aliarum perfectionum. Sed tamen quanto hujusmodi formæ subsistentes perfectiores fuerint, tanto paucioribus participant ad sui perfectionem, utpote in essentia suæ naturæ plus perfectionis habentes.

Ad quartum dicendum, quod licet animæ humanæ sint formæ tantum, sunt tamen formæ individuatæ in corporibus, et multiplicatæ numero secundum multiplicationem corporum; unde nihil prohibet quin aliqua accidentia consequantur eas secundum quod sunt individuatæ, quæ non consequuntur totam speciem.

Ad quintum dicendum, quod passio quæ est in anima, quæ attribuitur intellectui possibili, non est de genere passionum quæ attribuuntur materiæ; sed æquivoce dicitur passio utrobique, ut patet per Philosophum in III de Anima; cum passio intellectus possibilis consistat in receptione, secundum quod recipit aliquid immaterialiter. Et similiter actio intellectus agentis non est ejusdem modi cum actione formarum naturalium; nam actio intellectus agentis consistit in abstrahendo a materia; actio vero agentium naturalium in imprimendo formas in materia. Unde ex hujusmodi actione et passione quæ invenitur in anima, non sequitur quod anima sit composita ex materia et forma.

Ad sextum dicendum, quod recipere et subjici, et alia hujusmodi, alio modo animæ conveniunt quam materiæ primæ; unde non sequitur quod proprietates materiæ in anima inveniantur.

Ad septimum dicendum, quod licet ignis inferni, a quo anima patitur, sit materialis et corporalis; non tamen anima patitur ab ipso materialiter, per modum scilicet corporum materialium; sed patitur ab eo afflictionem spiritualem, secundum quod est instrumentum divinæ justitiæ judicantis.

Ad octavum dicendum, quod actio generantis terminatur

(1) *Al.* et ad lumen calorem. *Item* et humorem ad calorem. — (2) *Al. deest* esse.

ad compositum ex materia et forma, quia generans naturale non nisi ex materia generat; actio vero creantis non est ex materia; unde non oportet quod actio creantis terminetur ad compositum ex materia et forma.

Ad nonum dicendum, quod ea quæ sunt formæ subsistentes, ad hoc quod sint unum et ens, non requirunt causam formalem, quia ipsæ sunt formæ; habent tamen causam exteriorem, quæ dat eis esse.

Ad decimum dicendum, quod agens per motum reducit aliquid de potentia in actum; agens autem sine motu non reducit aliquid de potentia in actum, sed facit esse actu quod secundum naturam est in potentia ad esse; et hujusmodi agens est creans.

Ad undecimum dicendum, quod intellectus ylealis, idest materialis, nominatur a quibusdam intellectus possibilis, non quia sit forma materialis, sed quia habet similitudinem cum materia, inquantum est in potentia ad formas intelligibiles, sicut materia ad formas sensibiles.

Ad duodecimum dicendum, quod licet anima non sit actus purus nec potentia pura, non tamen sequitur quod sit composita ex materia et forma, ut ex dictis (corp. art.) manifestum est.

Ad decimumtertium dicendum, quod anima non individuatur per materiam ex qua sit, sed secundum habitudinem ad materiam in qua est : quod qualiter possit esse, in quæstionibus præcedentibus, quæst. præced., art. 2 et 8, manifestum est.

Ad decimumquartum dicendum, quod anima sensitiva non patitur a sensibilibus, sed conjunctim : sentire enim, quod est pati quoddam, non est animæ tantum, sed organi animati.

Ad decimumquintum dicendum, quod anima non est in genere proprie quasi species, sed quasi pars speciei humanæ; unde non sequitur quod sit ex materia et forma composita.

Ad decimumsextum dicendum, quod intelligibilitas non convenit multis sicut una forma speciei distributa in multos secundum divisionem materiæ, cum sit forma spiritualis et immaterialis; sed magis diversificatur secundum diversitatem formarum; sive sint formæ differentes specie, sicut homo et Angelus; sive sint differentes numero solo, sicut animæ diversorum hominum.

Ad decimumseptimum dicendum, quod anima et Angeli dicuntur spiritus mutabiles, prout possunt mutari secundum electionem; quæ quidem mutatio est de operatione in operationem : ad quam mutationem non requiritur materia; sed ad mutationes naturales, quæ sunt de forma ad formam, vel de loco ad locum.

ARTICULUS VII. — *Utrum Angelus et anima differant specie.*

Septimo quæritur, utrum Angelus et anima differant specie. Et videtur quod non. Quorum enim eadem est operatio propria et naturalis, illa sunt eadem secundum speciem : quia per operationem natura rei cognoscitur. Sed animæ et Angeli est eadem operatio propria et naturalis, scilicet intelligere. Ergo anima et Angelus sunt ejusdem speciei.

2. Sed dicebatur, quod intelligere animæ est cum discursu, intelligere vero Angeli est sine discursu; et sic non est eadem operatio secundum speciem animæ et Angeli. — Sed contra. Diversarum operationum secundum speciem non est eadem potentia. Sed nos per eamdem potentiam, scilicet per intellectum possibilem, intelligimus quædam sine discursu, scilicet prima principia; quædam vero cum discursu, scilicet conclusiones. Ergo intelligere cum discursu et sine discursu non diversificant speciem.

3. Præterea, intelligere cum discursu et sine discursu videntur differre sicut esse in motu et esse in quiete : nam discursus est quidam motus intellectus de uno in aliud. Sed esse in motu et quiete non diversificant speciem : nam motus reducitur ad illud genus in quo est terminus motus, ut dicit Commentator in III Physic. (com. IV); unde et Philosophus, ibidem, dicit quod *tot sunt species motus, quot et species entis sunt :* scilicet, terminantis motum. Ergo nec intelligere cum discursu et sine discursu differunt secundum speciem.

4. Præterea, sicut Angeli intelligunt res in Verbo, ita et animæ beatorum. Sed cognitio quæ est in Verbo, est sine discursu: unde Augustinus dicit, XV de Trin. (com. XVI), quod in patria non erunt cogitationes volubiles. Non ergo differt anima ab Angelo per intelligere cum discursu et sine discursu.

5. Præterea, omnes Angeli non conveniunt in specie, ut a multis ponitur; et tamen omnes Angeli intelligunt sine discursu. Non ergo intelligere cum discursu et sine discursu facit diversitatem speciei in substantiis intellectualibus.

6. Sed dicendum, quod etiam Angelorum alii perfectius aliis intelligunt. — Sed contra, magis et minus non diversificant speciem. Sed intelligere perfectius et minus perfecte non differunt nisi per magis et minus. Ergo Angeli non differunt secundum speciem per hoc quod magis perfecte vel minus perfecte intelligunt.

7. Præterea, omnes animæ humanæ sunt ejusdem speciei, non tamen omnes æqualiter intelligunt. Non ergo est differentia speciei in substantiis intellectualibus per hoc quod est perfectius aut minus perfecte intelligere.

8. Præterea, anima humana dicitur intelligere discurrendo, per hoc quod intelligit causam per effectum, et e converso. Sed

hoc etiam contingit Angelis : dicitur enim in libro de Causis (prop. VIII), quod intelligentia intelligit quod est supra se, quia est causatum ab ea; et intelligit quod est sub se, quia est causa ejus. Ergo non differt Angelus ab anima per hoc quod est intelligere cum discursu et sine discursu.

9. Præterea, quæcumque perficiuntur eisdem perfectionibus, videntur esse eadem secundum speciem : nam proprius actus in propria potentia fit. Sed Angelus et anima perficiuntur eisdem perfectionibus, scilicet gratia, gloria et caritate. Ergo sunt ejusdem speciei.

10. Præterea, quorum est idem finis videtur esse eadem species : nam unumquodque ordinatur ad finem per suam formam, quæ est principium speciei. Sed Angeli et animæ est idem finis; scilicet beatitudo æterna; ut patet per id quod dicitur Matth., XXII, quod filii resurrectionis erunt sicut Angeli in cœlo; et Gregorius dicit (homil. XXXIV, in Evang.) quod animæ assumuntur ad ordines Angelorum. Ergo Angelus et anima sunt ejusdem speciei.

11. Præterea, si Angelus et anima specie differunt, oportet quod Angelus sit superior anima in ordine naturæ; et sic erit medius inter animam et Deum. Sed inter mentem nostram et Deum non est medium, sicut Augustinus dicit (lib. XV de Trin., in princ.). Ergo Angelus et anima non differunt specie.

12. Præterea, impressio ejusdem imaginis in diversis non diversificat speciem; imago enim Herculis in auro et in argento sunt ejusdem speciei. Sed tam in anima quam in Angelo est imago Dei. Ergo Angelus et anima non differunt specie.

13. Præterea, quorum est eadem definitio, est eadem species. Sed definitio Angeli convenit animæ; dicit enim Damascenus (lib. II orth. Fidei, cap. III), quod Angelus est *substantia incorporea, semper mobilis, arbitrio libera, Deo ministrans; gratia, non natura, immobilitatem suscipiens.* Hæc autem omnia animæ humanæ conveniunt. Ergo anima et Angelus sunt ejusdem speciei.

14. Præterea, quæcumque conveniunt in ultima differentia, sunt eadem specie : quia ultima differentia est constitutiva speciei. Sed Angelus et anima conveniunt in ultima differentia; in hoc, scilicet, quod est intellectuale esse; quod oportet esse ultimam differentiam, cum nihil sit nobilius in natura animæ vel Angeli : semper enim ultima differentia est completissima. Ergo Angelus et anima non differunt specie.

15. Præterea, ea quæ non sunt in specie, non possunt specie differre. Sed anima non est in specie, sed magis est pars speciei. Ergo non potest specie differe ab Angelo.

16. Præterea, definitio proprie competit speciei. Ea ergo quæ non sunt definibilia, non videntur esse in specie. Sed Angelus et anima non sunt definibilia, cum non sint composita ex

materia et forma, ut supra ostensum est; in omni enim definitione est aliquid ut materia, et aliquid ut forma, ut patet per Philosophum in VII Metaphys. (com. xv et xvi) : ubi ipse dicit, quod si species rerum essent sine materia, ut Plato posuit, non essent definibiles. Ergo Angelus et anima non proprie possunt dici specie differre.

17. Præterea, omnis species constat ex genere et differentia. Genus autem et differentia in diversis fundantur; sicut genus hominis, quod est animal, in natura sensitiva; et differentia ejus, quæ est rationale, in natura intellectiva. In Angelo autem et anima non sunt aliqua diversa super quæ genus et differentia fundari possint: essentia enim eorum est simplex forma; esse autem eorum nec genus nec differentia esse potest. Philosophus enim probat in III Metaph. (com. x), quod ens nec est genus nec differentia. Ergo Angelus et anima non habent genus et differentiam; et ita non possunt specie differre.

18. Præterea, quæcumque differunt specie, differunt per differentias contrarias. Sed in substantiis immaterialibus non est aliqua contrarietas : quia contrarietas est principium corruptionis. Ergo Angelus et anima non differunt specie.

19. Præterea, Angelus et anima præcipue differre videntur per hoc quod Angelus non unitur corpori, anima vero unitur. Sed hoc non potest facere animam differre specie ab Angelo : corpus enim comparatur ad animam ut materia ; materia vero non dat speciem formæ, sed magis e converso. Nullo igitur modo Angelus et anima differunt specie.

Sed contra, ea quæ non differunt specie, sed numero, non differunt nisi per materiam. Sed Angelus et anima non habent materiam, ut ex superiori questione (art. 1) manifestatur. Ergo si Angelus et anima non differunt specie, etiam numero non differunt; quod patet esse falsum. Relinquitur ergo quod differunt specie.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt animam humanam et Angelos ejusdem esse speciei; et hoc videtur primo posuisse Origenes; volens enim vitare antiquorum hæreticorum errores, qui diversitatem rerum diversis attribuebant principiis, diversitatem boni et mali introducentes; posuit omnium rerum diversitatem ex libero arbitrio processisse. Dixit enim, quod Deus fecit omnes creaturas rationales a principio æquales; quarum quædam Deo adhærentes, in melius profecerunt secundum modum adhæsionis ad Deum; quædam vero a Deo per liberum arbitrium recedentes, in deterius ceciderunt secundum quantitatem recessus a Deo; et sic quædam earum sunt incorporatæ corporibus cœlestibus, quædam vero usque ad malignitatem dæmonum perversæ sunt : cum tamen ex suæ creationis principio essent omnes uniformes. Sed quantum ex ejus positione (lib. I Periar., cap. vii et viii) videri potest, Origenes

attendit ad singularum creaturarum bonum, prætermissa consideratione totius. Sapiens tamen artifex in dispositione partium non considerat solum bonum hujus partis aut illius, sed multo magis bonum totius; unde ædificator non facit omnes partes domus æque pretiosas, sed magis et minus secundum quod congruit ad bonam dispositionem domus. Et similiter in corpore animalis non omnes partes habent oculi claritatem, quia esset animal imperfectum; sed est diversitas in partibus animalis, ut animal possit esse perfectum. Ita etiam Deus secundum suam sapientiam non omnia produxit æqualia; sic enim imperfectum esset universum, cui multi gradus entium deessent. Simile igitur est quærere, in operatione Dei, quare unam creaturam fecerit alia meliorem, sicut quærere, quare artifex in suo artificio partium diversitatem instituerit.

Hac igitur Origenis ratione remota, sunt aliqui ejus positionem imitantes, dicentes, omnes intellectuales substantias esse unius speciei, propter aliquas rationes quæ in objiciendo sunt tactæ. Sed ipsa positio videtur esse impossibilis. Si enim Angelus et anima ex materia et forma non componuntur, sed sunt formæ tantum, ut in præcedenti quæstione (art. 1) dictum est; oportet quod omnis differentia qua Angeli ab invicem distinguuntur, vel etiam ab anima, sit differentia formalis; nisi forte poneretur quod Angeli etiam essent uniti corporibus, sicut et animæ; ut ex habitudine ad corpora differentia materialis in eis esse posset, sicut et de animabus dictum est supra (quæst. præc. art. 2, 3 et 5). Sed hoc non ponitur communiter; et si hoc poneretur, non proficeret ad hanc positionem; quia manifestum est quod illa corpora specie differrent ab humanis corporibus quibus animæ uniuntur; et diversorum corporum secundum speciem diversas perfectiones secundum speciem oportet esse. Hoc igitur dempto quod Angeli non sint formæ corporum; si non sint compositi ex materia et forma, non remanet Angelorum ab invicem vel ab anima differentia nisi formalis. Formalis autem differentia speciem variat. Nam forma est quæ dat esse rei. Et sic relinquitur quod non solum Angeli ab anima, sed ipsi etiam ab invicem, specie differant. Si quis autem ponat quod Angeli et anima sint ex materia et forma compositi, adhuc hæc opinio stare non potest. Si enim tam in Angelis quam in anima sit materia de se una, sicut omnium corporum inferiorum est materia una, diversificata tantum secundum formam; oportebit etiam quod divisio illius materiæ unius et communis sit principium distinctionis Angelorum ab invicem et ab anima. Cum autem de ratione materiæ sit quod de se careat omni forma, non poterit intelligi divisio materiæ ante receptionem formæ, quæ secundum materiæ divisionem multiplicatur, nisi per dimensiones quantitativas; unde Philosophus dicit in I Phys. (com. I), quod subtracta quantitate, substantia remanet indivi-

sibilis. Quæ autem componuntur ex materia dimensioni subjecta, sunt corpora, et non solum corpori unita. Sic igitur Angelus et anima sunt corpora; quod nullus sanæ mentis dixit; præsertim cum probatum sit quod intelligere non potest esse actus corporis ullius. Si vero materia Angelorum et animæ non sit una et communis, sed diversorum ordinum; hoc non potest esse nisi secundum ordinem ad formas diversas; sicut ponitur quod corporum cœlestium et inferiorum non est una materia communis; et sic talis materiæ differentia speciem faciet diversam.

Unde impossibile videtur quod Angeli et anima sint ejusdem speciei. Secundum autem quid specie differant, considerandum restat. Oportet autem nos in cognitionem substantiarum intellectualium per considerationem substantiarum materialium pervenire. In substantiis autem materialibus diversi gradus perfectionis naturæ, diversitatem speciei constituunt; et hoc quidem facile patet, si quis ipsa genera materialium substantiarum consideret. Manifestum est enim quod corpora mixta supergrediuntur ordine perfectionis elementa; plantæ autem corpora mineralia; et animalia plantas; et in singulis generibus secundum gradum perfectionis naturalis, diversitas specierum invenitur. Nam in elementis terra est infimum, ignis vero nobilissimum. Similiter autem in mineralibus gradatim natura invenitur per diversas species proficere usque ad speciem auri. In plantis etiam usque ad speciem arborum perfectarum, et in animalibus usque ad speciem hominis; cum tamen quædam animalia sint plantis propinquissima, ut immobilia, quæ habent solum tactum; et similiter plantarum quædam sunt inanimatis propinquæ, ut patet per Philosophum in lib. de vegetabilibus; et propter hoc Philosophus dicit in VIII Metaphys. (com. x), quod species rerum naturalium sunt sicut species numerorum, in quibus unitas addita vel substracta variat speciem. Ita igitur et in substantiis immaterialibus diversus gradus perfectionis naturæ facit differentiam speciei; sed quantum ad aliquid differenter se habet in substantiis immaterialibus et materialibus. Ubicumque enim est diversitas graduum, oportet quod gradus considerentur per ordinem ad aliquod unum principium. In substantiis igitur materialibus attenduntur diversi gradus speciem diversificantes in ordine ad primum principium, quod est materia; et inde est quod primæ species sunt imperfectiores; posteriores vero perfectiores, et per additionem se habentes ad primas; sicut mixta corpora habent speciem perfectiorem quam sint species elementorum, utpote habentes in se quicquid habent elementa, et adhuc amplius; unde similis est comparatio plantarum ad corpora mineralia, et animalium ad plantas. In substantiis vero immaterialibus ordo graduum diversarum specierum attenditur, non quidem secundum comparationem

ad materiam, quam non habent, sed secundum comparationem ad primum agens, quod oportet esse perfectissimum; et ideo prima species in eis est perfectior secunda, utpote similior primo agenti; et secunda diminuitur a perfectione primæ, et sic deinceps usque ad ultimam earum. Summa autem perfectio primi agentis in hoc consistit, quod in uno simplici habet omnimodam bonitatem et perfectionem. Unde quanto aliqua substantia immaterialis fuerit primo agenti propinquior, tanto in sua natura simplici perfectiorem habet bonitatem suam, et minus indiget inhærentibus formis ad sui completionem; et hoc quidem gradatim producitur usque ad animam humanam, quæ in eis tenet ultimum gradum, sicut materia prima in genere rerum sensibilium; unde in sui natura non habet perfectiones intelligibiles, sed est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad formas sensibiles; unde ad propriam operationem indiget ut fiat in actu formarum intelligibilium, acquirendo eas per sensitivas potentias a rebus exterioribus; et cum operatio sensus sit per organum corporale, ex ipsa conditione suæ naturæ competit ei quod corpori uniatur, et quod sit pars speciei humanæ, non habens in se speciem completam.

Ad primum ergo dicendum, quod intelligere Angeli et animæ non est ejusdem speciei. Manifestum est enim, quod si formæ quæ sunt principia operationum, differunt specie, necesse est et operationes ipsas specie differre; sicut calefacere et infrigidare differunt secundum differentiam caloris et frigoris. Species autem intelligibiles quibus animæ intelligunt, sunt a phantasmatibus abstractæ; et ita non sunt ejusdem rationis cum speciebus intelligibilibus quibus Angeli intelligunt, quæ sunt eis innatæ; secundum quod dicitur in lib. de Causis (prop. x) quod omnis intelligentia est plena formis. Unde et intelligere hominis et Angeli non est ejusdem speciei. Ex hac differentia provenit quod Angelus intelligit sine discursu, anima autem cum discursu; quæ necesse habet ex sensibilibus effectibus in virtutes causarum pervenire, et ab accidentibus sensibilibus in essentias rerum, quæ non subjacent sensui.

Ad secundum dicendum, quod anima intellectualis principia et conlusiones intelligit per species a phantasmatibus abstractas; et ideo non est diversum intelligere secundum speciem.

Ad tertium dicendum, quod motus reducitur ad genus et speciem ejus ad quod terminatur motus; inquantum eadem forma est quæ ante motum est tantum in potentia, in ipso motu medio modo inter actum et potentiam, et in termino motus in actu completo. Sed intelligere Angeli sine discursu, non est secundum formam eadem specie; unde non oportet quod sit unitas speciei.

Ad quartum dicendum, quod species rei judicatur secundum

operationem competentem ei secundum propriam naturam; non autem secundum operationem quæ competit ei secundum participationem alterius naturæ; sicut non judicatur species ferri secundum adustionem, quæ competit ei prout est ignitum; sic enim eadem judicaretur species ferri et ligni, quod etiam ignitum adurit. Dico autem, quod videre in Verbo est operatio supra naturam animæ et Angeli, utrique conveniens secundum participationem superioris naturæ, scilicet divinæ, per illustrationem gloriæ. Unde non potest concludi quod Angeli et anima sint ejusdem speciei.

Ad quintum dicendum, quod etiam in diversis Angelis non sunt species intelligibiles ejusdem rationis. Nam quanto substantia intellectualis est superior et Deo propinquior, qui omnia per unum, quod est sua essentia, intelligit; tanto formæ intelligibiles in ipsa sunt magis elevatæ, et virtuosiores ad plura cognoscenda. Unde dicitur in lib. de Causis (prop. x), quod superiores intelligentiæ intelligunt per formas magis universales; et Dionysius dicit (xii cap. cœlest. Hierarchiæ), quod superiores Angeli habent scientiam magis universalem. Et ideo intelligere diversorum Angelorum non est ejusdem speciei licet utrumque sit sine discursu; quia intelligunt per species innatas, non aliunde acceptas.

Ad sextum dicendum, quod magis et minus est dupliciter. Uno modo secundum quod materia eamdem formam diversimode participat, ut lignum albedinem; et secundum hoc magis et minus non diversificat speciem. Alio modo secundum diversum gradum perfectionis formarum; et hoc diversificat speciem. Diversi enim colores specie sunt secundum quod magis et minus propinque se habent ad lucem; et sic magis et minus in diversis Angelis invenitur.

Ad septimum dicendum, quod licet omnes animæ non æqualiter intelligant, tamen omnes intelligunt per species ejusdem rationis, scilicet a phantasmatibus acceptas. Unde et hoc quod inæqualiter intelligunt, convenit ex diversitate virtutum sensitivarum, a quibus species abstrahuntur; quod etiam provenit secundum diversam dispositionem corporum. Et sic patet quod, secundum hoc, magis et minus non diversificant speciem, cum sequantur materialem diversitatem.

Ad octavum dicendum, quod cognoscere aliquid per alterum contingit dupliciter. Uno modo sicut cognoscere unum cognitum per aliud cognitum, ita quod sit distincta cognitio utriusque; sicut homo per principia cognoscit conclusionem, seorsum considerando utrumque. Alio modo sicut cognoscitur aliquid cognitum per speciem qua cognoscitur; ut videmus lapidem per speciem lapidis quæ est in oculo. Primo igitur modo cognoscere unum per alterum facit discursum, non autem secundo modo; sed hoc modo Angeli cognoscunt causam per effe-

ctum, et effectum per causam; inquantum ipsa essentia Angeli est similitudo quædam suæ causæ, et assimilat sibi suum effectum.

Ad nonum dicendum, quod perfectiones gratuitæ conveniunt animæ et Angelo per participationem divinæ naturæ; unde dicitur II Petri, I, 4: *Per quem maxima et pretiosa nobis dona donavit, ut divinæ naturæ consortes, etc.* Unde per convenientiam in istis perfectionibus non potest concludi unitas speciei.

Ad decimum dicendum, quod ea quorum unus est finis proximus et naturalis, sunt unum secundum speciem. Beatitudo autem æterna est finis ultimus et supernaturalis. Unde ratio non sequitur.

Ad undecimum dicendum, quod Augustinus non intelligit nihil esse medium inter mentem nostram et Deum secundum gradum dignitatis et naturæ, quia una natura non sit alia nobilior; sed quia mens nostra immediate a Deo justificatur, et in eo beatificatur: sicut si diceretur, quod aliquis miles simplex immediate est sub rege; non quin alii superiores eo sint sub rege, sed quia nullus habet dominium super eum nisi rex.

Ad duodecimum dicendum, quod neque anima neque Angelus est perfecta imago Dei, sed solus Filius; et ideo non oportet quod sint ejusdem speciei.

Ad decimumtertium dicendum, quod prædicata definitio non convenit animæ eodem modo sicut Angelo. Angelus enim est substantia incorporea, quia non est corpus, et quia non est corpori unita; quod de anima dici non potest.

Ad decimumquartum dicendum, quod ponentes animam et Angelum unius speciei esse, in hac ratione maximam vim constituunt; sed non necessario concludit: quia ultima differentia debet esse nobilior non solum quantum ad naturæ nobilitatem, sed etiam quantum ad determinationem; quia ultima differentia est quasi actus respectu omnium præcedentium. Sic igitur intellectuale non est nobilissimum in Angelo vel anima, sed intellectuale sic vel illo modo; sicut de sensibili patet: alias enim omnia bruta animalia essent ejusdem speciei.

Ad decimumquintum dicendum, quod anima est pars speciei; et tamen est principium dans speciem; et secundum hoc quæritur de specie animæ.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet sola species definiatur proprie, non tamen oportet quod omnis species sit definibilis. Species enim immaterialium rerum non cognoscuntur per definitionem vel demonstrationem, sicut cognoscitur aliquid in scientiis speculativis; sed quædam cognoscuntur per simplicem intuitum ipsarum. Unde nec Angelus proprie potest definiri: non enim scimus de eo quid est; sed potest notificari per quasdam negationes vel notificationes. Anima etiam definitur ut est corporis forma.

Ad decimumseptimum dicendum, quod genus et differentia possunt accipi dupliciter. Uno modo secundum considerationem realem, prout considerantur a Metaphysico et Naturali; et sic oportet quod genus et differentia super diversis naturis fundentur; et hoc modo nihil prohibet dicere quod in substantiis spiritualibus non sit genus et differentia; sed sint formæ tantum, et species simplices. Alio modo secundum considerationem logicam; et sic genus et differentia non oportet quod fundentur super diversas naturas, sed supra unam naturam in qua consideratur aliquid proprium, et aliquid commune; et sic nihil prohibet genus et differentias ponere in substantiis spiritualibus.

Ad decimumoctavum dicendum, quod naturaliter loquendo de genere et differentia, oportet differentias esse contrarias: nam materia, super quam fundatur natura generis, est susceptiva contrariarum formarum. Secundum autem considerationem logicam, sufficit qualiscumque oppositio in differentiis; sicut patet in differentiis numerorum, in quibus non est contrarietas; et similiter est in spiritualibus substantiis.

Ad decimumnonum dicendum, quod licet materia non det speciem, tamen ex habitudine materiæ ad formam attenditur natura formæ.

ARTICULUS VIII. — *Utrum anima rationalis tali corpori debuerit uniri, quale est corpus humanum.* (I part., quæst. LXXVI art. 5.)

Octavo quæritur, utrum anima rationalis tali corpori debuerit uniri, quale est corpus humanum. Et videtur quod non. Anima enim rationalis est subtilissima formarum corpori unitarum. Terra autem est infima corporum. Non ergo fuit conveniens quod corpori terreno uniretur.

2. Sed dicendum, hoc corpus terrenum ex hoc quod reductum est ad æqualitatem complexionis, similitudinem habere cum cœlo, quod omnino caret contrariis; et sic nobilitatur, ut ei anima rationalis convenienter possit uniri. — Sed contra, si nobilitas corporis humani in hoc consistit quod corpori cœlesti assimilatur; sequitur quod corpus cœleste nobilius sit. Sed anima rationalis nobilior est omni forma, cum capacitate sui intellectus omnia corpora transcendat. Ergo anima rationalis magis deberet corpori cœlesti uniri.

3. Sed dicendum, quod corpus cœleste nobiliori perfectione perficitur quam sit anima rationalis. — Sed contra, si perfectio corporis cœlestis nobilior est anima rationali, oportet quod sit intelligens: quia quodcumque intelligens quolibet non intelligente nobilius est. Si igitur corpus cœleste aliqua substantia intellectuali perficitur, aut erit motor ejus tantum, aut erit forma. Si tantum motor, adhuc remanet quod corpus humanum sit nobiliori modo perfectum quam corpus cœleste: forma

enim dat speciem ei cujus est forma, non autem motor. Unde etiam nihil prohibet aliqua quæ secundum sui naturam ignobilia sunt, esse instrumenta nobilissimi agentis. Si autem substantia intellectualis est forma corporis cœlestis, aut hujusmodi substantia habet intellectum tantum, aut cum intellectu sensum et alias potentias. Si habet sensum et alias potentias, cum hujusmodi potentias necesse sit esse actus organorum, quibus indigent ad operandum, sequetur quod corpus cœleste sit corpus organicum; quod ipsius simplicitati et uniformitati et unitati repugnat. Si vero habet intellectum tantum a sensu nihil accipientem, hujusmodi substantia in nullo indigebit unione corporis; quia operatio intellectus non fit per organum corporale. Cum igitur unio corporis et animæ non sit propter corpus, sed propter animam, quia materiæ sunt propter formam, et e converso; sequetur quod intellectualis substantia non uniatur corpori cœlesti ut forma.

4. Præterea, omnis substantia intellectualis creata habet ex sui natura possibilitatem ad peccatum, quia posset averti a summo bono, quod est Deus. Si igitur aliæ substantiæ intellectuales uniantur corporibus cœlestibus ut formæ, sequitur quod peccare poterunt. Pœna autem peccati mors est; idest separatio animæ a corpore, et cruciatio peccantium in inferno. Potuit ergo fieri quod corpora cœlestia morerentur per separationem animarum, et quod animæ in inferno retruderentur.

5. Præterea, omnis intellectualis substantia capax est beatitudinis. Si ergo corpora cœlestia sunt animata animabus intellectualibus, hujusmodi animæ sunt capaces beatitudinis; et sic in æterna beatitudine non solum sunt Angeli et homines, sed etiam quædam naturæ mediæ; cum tamen sancti Doctores tradant, societatem sanctorum ex hominibus constare et Angelis.

6. Præterea, corpus Adæ proportionatum fuit animæ rationali. Sed corpus nostrum dissimile est illi corpori; illud enim corpus ante peccatum fuit immortale et impassibile; quod nostra corpora non habent. Ergo hujusmodi corpora, qualia nos habemus, non sunt proportionata animæ rationali.

7. Præterea, nobilissimo motori debentur instrumenta optime disposita, et obedientia ad operationem. Anima autem rationalis est nobilior inter motores inferiores. Ergo debetur sibi corpus maxime obediens ad suas operationes. Hujusmodi autem non est corpus quale nos habemus; quia caro resistit spiritui, et anima propter pugnam concupiscentiarum distrahitur hac atque illac. Non igitur anima rationalis tali corpori debuit uniri.

8. Præterea, animæ rationali contingit abundantia spirituum in corpore perfectibili; unde cor hominis est calidissimum inter cetera animalia quantum ad virtutem generandi

spiritus ; quod significat ipsa corporis humani rectitudo, ex virtute caloris et spirituum proveniens. Convenientissimum igitur fuisset quod anima rationalis totaliter spirituali corpori fuisset unita.

9. Præterea, anima est substantia incorruptibilis. Corpora autem nostra sunt corruptibilia. Non ergo convenienter talibus corporibus anima rationalis unitur.

10. Præterea, anima rationalis unitur corpori ad speciem humanam constituendam. Sed melius conservaretur humana species, si corpus cui anima unitur, esset incorruptibile ; non enim esset necessarium quod per generationem species conservaretur, sed in eisdem secundum numerum conservari posset. Ergo anima humana incorruptibilibus corporibus uniri debuit.

11. Præterea, corpus humanum, ut sit nobilissimum inter inferiora corpora, debet esse simillimum corpori cœlesti, quod est nobilissimum corporum. Sed corpus cœleste omnino caret contrarietate. Ergo corpus humanum minimum debet habere de contrarietate. Corpora autem nostra non habent minimum de contrarietate ; alia enim corpora, ut lapidum et arborum, sunt durabiliora, cum tamen contrarietas sit principium dissolutionis. Non ergo anima rationalis debuit talibus corporibus uniri, qualia nos habemus.

12. Præterea, anima est forma simplex. Formæ autem simplici competit materia simplex. Debuit igitur anima rationalis alicui simplici corpori uniri, utpote igni vel aeri, vel alicui hujusmodi.

13. Præterea, anima humana videtur cum principiis communionem habere ; unde antiqui philosophi posuerunt animam esse de natura principiorum, ut patet in I de Anima (com. xx et seq.). Principia autem corporum sunt elementa. Ergo si anima non sit elementum, neque ex elementis ; saltem alicui corpori elementari debuit uniri, ut igni vel aeri, vel alicui aliorum.

14. Præterea, corpora similium partium minus recedunt a simplicitate quam corpora dissimilium partium. Cum igitur anima sit forma simplex, magis debuit uniri corpori similium partium quam corpori dissimilium.

15. Præterea, anima unitur corpori ut forma et ut motor. Debuit igitur anima rationalis, quæ est nobilissima formarum, uniri corpori agillimo ad motum; cujus contrarium videmus ; nam corpora avium sunt agiliora ad motum, et similiter corpora multorum animalium quam corpora hominum.

16. Præterea, Plato dicit (lib. XXXI in dial. X non procul a fin., et lib. XXXIV in dial. de Legib., inter med. et fin.), quod formæ dantur a datore secundum merita materiæ, quæ dicuntur materiæ dispositiones. Sed corpus humanum non habet

dispositionem respectu tam nobilis formæ, ut videtur, cum sit grossum et corruptibile. Non ergo anima debuit tali corpori uniri.

17. Præterea, in anima humana sunt formæ intelligibiles maxime particulatæ secundum comparationem ad substantias intelligibiles superiores. Sed tales formæ competerent operationi corporis cœlestis, quod est causa generationis et corruptionis horum particularium. Ergo anima humana debuit uniri corporibus cœlestibus.

18. Præterea, nihil movetur naturaliter dum est in suo ubi, sed solum quando est extra proprium ubi. Cœlum autem movetur in suo ubi existens. Ergo non movetur naturaliter. Movetur ergo ad ubi ab anima; et ita habet animam sibi unitam.

19. Præterea, enarrare est actus substantiæ intelligentis. *Sed cœli enarrant gloriam Dei*, ut in Psal. XVIII, 1, dicitur. Ergo cœli sunt intelligentes; et ita habent animam intellectivam.

20. Præterea, anima est perfectissima formarum. Debuit ergo uniri perfectiori corpori. Corpus autem humanum videtur esse imperfectissimum; non enim habet arma ad defendendum vel impugnandum, neque operimenta, neque aliquid hujusmodi, quæ natura corporibus aliorum animalium tribuit. Non igitur talis anima tali corpori debuit uniri.

Sed contra est quod dicitur Eccli., XVII, 1 : *Deus de terra creavit hominem, et secundum imaginem suam fecit illum.* Sed opera Dei sunt convenientia; dicitur enim Genes., I, 3 : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.* Ergo conveniens (1) fuit ut anima rationalis, in qua est Dei imago, corpori terreno uniretur.

Respondeo dicendum, quod cum materia sit propter formam, et non e converso ; ex parte animæ oportet accipere rationem, quale debeat esse corpus cui unitur; unde in II de Anima (lib. III, com. XXXVI) dicitur, quod anima non solum est corporis forma et motor, sed etiam finis. Est autem ex superius disputatis quæstionibus (quæst. præced. art. 3) manifestum, quod ideo naturale est animæ corpori uniri, quia cum sit infima in ordine intellectualium substantiarum, sicut materia prima est infima in ordine rerum sensibilium; non habet anima humana intelligibiles species sibi naturaliter inditas, quibus in operationem propriam exire possit, quæ est intelligere, sicut habent superiores substantiæ intellectuales; sed est in potentia ad eas, cum sit sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum, ut dicitur in III de Anima (com. XIV). Unde oportet quod species intelligibiles a rebus exterioribus accipiat mediantibus potentiis sensitivis, quæ sine corporeis organis operationes pro-

(1) *Al.* inconveniens.

prias habere non possunt. Unde et animam humanam necesse est corpori uniri. Si ergo propter hoc anima humana unibilis est corpori, quia indiget accipere species intelligibiles a rebus mediante sensu; necessarium est quod corpus, cui anima rationalis unitur, tale sit ut possit esse aptissimum ad repræsentandum intellectui species sensibiles, ex quibus in intellectu intelligibiles species resultent. Sic ergo oportet corpus cui anima rationalis unitur, esse optime dispositum ad sentiendum. Sed cum plures sint sensus, unus tamen est qui est fundamentum aliorum, scilicet tactus, in quo principaliter tota natura sensitiva consistit; unde et in II de Anima (com. XVI) dicitur, quod propter hunc sensum primo animal dicitur; et inde est quod immobilitato hoc sensu, ut in somno accidit, omnes alii sensus immobilitantur; et iterum omnes alii sensus non solum solvuntur ab excellentia propriorum sensibilium, sicut visus a rebus multum fulgidis et auditus a maximis sonis; sed etiam ab excellentia sensibilium secundum tactum, ut a forti calore vel frigore. Cum igitur corpus cui anima rationalis unitur, debeat esse optime dispositum ad naturam sensitivam, necessarium est ut habeat convenientissimum organum sensus tactus: propter quod dicitur in II de Anima (com. XLIX), quod hunc sensum habemus certiorem inter omnia animalia; et quod propter bonitatem hujus sensus etiam unus homo alio est habilior ad intellectuales operationes. Molles enim carne (qui sunt boni tactus) aptos mente videmus. Cum autem organum cujuslibet sensus non debeat habere in actu contraria, quorum sensus est perceptivus; sed esse in potentia ad illa, ut possit ea recipere, quia recipiens debet esse denudatum a recepto; aliter necesse est hoc esse in organo tactus, et in organis aliorum sensuum. Organum enim visus, scilicet pupilla, caret omnino albo et nigro, et universaliter omni genere coloris; et similiter est in auditu et in olfactu; hoc autem in tactu accidere non potest. Nam tactus est cognoscitivus eorum ex quibus necesse est componi corpus animalis, scilicet caloris et frigoris, humidi et sicci; unde impossibile est quod organum tactus omnino sit denudatum a genere sui sensibilis; sed oportet quod sit reductum ad medium, sic enim est in potentia ad contraria. Corpus ergo cui anima rationalis unitur, cum debeat esse convenientissimum ad sensum tactus, oportet quod sit maxime reductum ad medium per æqualitatem complexionis. In quo apparet quod tota operatio inferioris naturæ terminatur ad hominem sicut ad perfectissimum. Videmus enim operationem naturæ procedere gradatim a simplicibus elementis commiscendo ea, quousque perveniatur ad perfectissimum commixtionis modum, qui est in corpore humano. Hanc igitur oportet esse dispositionem corporis cui anima rationalis unitur, ut scilicet sit temperatissimæ complexionis. Si quis autem conside-

rare velit etiam particulares humani corporis dispositiones; ad hoc inveniet ordinatas, ut homo sit optimi sensus. Unde, quia ad bonam habitudinem potentiarum sensitivarum interiorum, puta imaginationis et memoriæ, et cogitativæ virtutis, necessaria est bona dispositio cerebri; ideo factus est homo habens majus cerebrum inter omnia animalia, secundum proportionem suæ quantitatis; et ut liberior sit ejus operatio, habet caput sursum positum: quia solus homo est animal rectum, alia vero animalia curva incedunt; et ad hanc rectitudinem habendam et conservandam necessaria fuit abundantia caloris in corde, per quam multi spiritus generentur, ut per caloris abundantiam et spirituum, corpus possit in directum sustineri; cujus signum est quod in senio incurvatur homo, cum calor naturalis debilitatur. Et per istum modum ratio dispositionis humani corporis est assignanda quantum ad singula quæ sunt homini propria; sed tamen considerandum est, quod in his quæ sunt ex materia, sunt quædam dispositiones in ipsa materia, propter quas talis materia eligitur ad hanc formam; et sunt aliquæ quæ consequuntur ex necessitate materiæ, et non ex electione agentis; sicut ad faciendam serram artifex eligit duritiem in ferro, ut sit serra utilis ad secandum; sed quod acies ferri hebetari possit et fieri rubiginosa, hoc accidit ex necessitate materiæ. Magis enim artifex eligeret materiam ad quam hoc non consequeretur, si posset inveniri; sed quia inveniri non potest, propter hujusmodi defectus consequentes non prætermittit ex hujusmodi materia convenienti facere opus. Sic igitur et in corpore humano contingit; quod enim taliter sit commixtum et secundum partes dispositum, ut sit convenientissimum ad operationes sensitivas, est electum in hac materia a factore hominis; sed quod hoc corpus sit corruptibile, fatigabile, et hujusmodi defectus habeat, consequitur ex necessitate materiæ. Necesse est enim corpus sic mixtum ex contrariis subjacere talibus defectibus. Nec potest obviari per hoc quod Deus potuit aliter facere: quia in institutione naturæ non quæritur quid Deus facere potuit, sed quid rerum natura patitur ut fiat, secundum Augustinum super Genes ad litter. (lib. II par. a princ.). Sciendum tamen est, quod in remedium horum defectuum Deus homini in sua institutione contulit auxilium justitiæ originalis, per quam corpus esset omnino subditum animæ, quamdiu anima Deo subderetur; ita quod nec mors nec aliqua passio vel defectus homini accideret, nisi prius anima separaretur a Deo. Sed per peccatum anima recedente a Deo, homo privatus est hoc beneficio; et subjacet defectibus secundum quod natura materiæ requirit.

Ad primum ergo dicendum, quod licet anima sit subtilissima formarum, inquantum est intelligens; quia tamen, cum sit infima in genere formarum intelligibilium, indiget corpori uniri,

quod fit mediante complexione, ad hoc quod per sensus species intelligibiles possit acquirere ; necessarium fuit quod corpus cui unitur, haberet plus in quantitate de gravibus elementis, scilicet terra et aqua. Cum enim ignis sit efficacissimæ virtutis in agendo ; nisi secundum quantitatem inferiora elementa excederent, non posset fieri commixtio, et maxime reducta ad medium ; ignis enim alia elementa consumeret. Unde in II de Generat. (com. XLIX), Philosophus dicit, quod in corporibus mixtis materialiter abundant plus terra et aqua.

Ad secundum dicendum, quod anima rationalis unitur corpori tali, non quia est simile cœlo, sed quia est æqualis commixtionis ; sed ad hoc sequitur aliqua similitudo ad cœlum per elongationem a contrariis. Sed tamen, secundum opinionem Avicennæ, unitur tali corpori proprie propter similitudinem cœli : ipse enim voluit inferiora a superioribus causari, ut scilicet corpora inferiora causarentur a corporibus cœlestibus ; et cum pervenirent ad similitudinem corporum cœlestium per æqualitatem complexionis, sortirentur formam similem corpori cœlesti, quod ponitur esse animatum.

Ad tertium dicendum, quod de animatione corporum cœlestium est diversa opinio et apud philosophos, et apud fidei doctores. Nam apud philosophos Anaxagoras posuit intellectum agentem esse omnino immixtum et separatum, et corpora cœlestia esse inanimata ; unde etiam damnatus ad mortem dicitur esse propter hoc quod dixit, solem esse quasi lapidem ignitum, ut Augustinus narrat in lib. de Civ. Dei. Alii vero philosophi posuerunt corpora cœlestia esse animata. Quorum quidam dixerunt Deum esse animam cœli, quod fuit ratio idololatriæ, ut scilicet cœlo et corporibus cœlestibus cultus divinus attribueretur. Alii vero ut Plato et Aristoteles, licet ponerent corpora cœlestia esse animata, ponebant tamen Deum esse aliquid superius, ab anima cœli omnino separatum. Apud Doctores etiam fidei Origenes (lib. Periar., cap. VII) et sequaces ipsius posuerunt corpora cœlestia esse animata. Quidam vero posuerunt ea inanimata, ut Damascenus ponit (lib. II, cap. VI) : quæ etiam positio apud modernos theologos est communior ; quod Augustinus relinquit sub dubio, II super Genes. ad litteram (cap. XV), et in lib. Enchir. (cap. LVIII). Hoc igitur pro firmo tenentes, quod corpora cœlestia ab aliquo intellectu moventur, saltem separato ; propter argumenta utramque partem sustinentes, dicamus, aliquam substantiam intellectualem esse perfectionem corporis cœlestis ut formam, quæ quidem habet solam potentiam intellectivam, non autem sensitivam, ut ex verbis Aristotelis accipi potest in II de Anima, et in XI Metaphys. (lib. X, cap. I) ; quamvis Avicenna ponat, quod anima cœli cum intellectu etiam habeat imaginationem. Si autem habet intellectum tantum, unitur tamen corpori ut forma, non propter

operationem intellectualem, sed propter executionem virtutis activæ, secundum quam potest adipisci divinam similitudinem in causando per motum cœli.

Ad quartum dicendum, quod licet secundum naturam suam omnes substantiæ intellectuales creatæ possint peccare, tamen ex electione divina et prædestinatione per auxilium gratiæ plures conservatæ sunt ne peccarent : inter quas posset aliquis ponere animas corporum cœlestium ; et præcipue si dæmones, qui peccaverunt, fuerunt inferioris ordinis, secundum Damascenum (lib. II, cap. iv).

Ad quintum dicendum, quod si corpora cœlestia sunt animata, animæ eorum pertinent ad societatem Angelorum. Dicit enim Augustinus in Enchir. (cap. lviii, in fin.) : *Nec illud quidem certum habeo, utrum ad eamdem societatem*, scilicet Angelorum, *pertineat sol et luna, et cuncta sidera ; quamvis nonnullis lucida esse corpora, non tamen sensitiva vel intellectiva, videantur.*

Ad sextum dicendum, quod corpus Adæ fuit proportionatum animæ humanæ, ut dictum est, non solum secundum quod requirit natura, sed secundum quod contulit gratia : qua quidem gratia privamur, naturâ manente eadem.

Ad septimum dicendum, quod pugna quæ est in homine ex contrariis concupiscentiis, etiam ex necessitate materiæ provenit ; necesse enim fuit, si homo haberet sensum, quod sentiret delectabilia, et quod eum sequeretur concupiscentia delectabilium, quæ plerumque repugnat rationi. Sed contra hoc etiam homini fuit datum remedium per gratiam in statu innocentiæ, ut scilicet inferiores vires in nullo contra rationem moverentur ; sed hoc homo perdidit per peccatum.

Ad octavum dicendum, quod spiritus licet sint vehicula virtutum, non tamen possunt esse organa sensuum ; et ideo non potuit corpus hominis ex solis spiritibus constare.

Ad nonum dicendum, quod corruptibilitas est ex defectibus qui consequuntur corpus humanum ex necessitate materiæ ; et maxime post peccatum, quod subtraxit auxilium gratiæ.

Ad decimum dicendum, quod quid melius sit, requirendum est in his quæ sunt propter finem, non autem in his quæ ex necessitate materiæ proveniunt. Melius enim esset quod corpus animalis esset incorruptibile, si hoc secundum naturam pateretur talis materia qualem forma animalis requirit.

Ad undecimum dicendum, quod ea quæ sunt maxime propinqua elementis, et plus habent de contrarietate, ut lapides et metalla, magis durabilia sunt, quia minor est in eis harmonia, unde non ita de facili solvuntur : eorum enim quæ subtiliter proportionantur, facile solvitur harmonia. Nihilominus tamen in animalibus causa longitudinis vitæ est ut humidum non sit facile

dessiccabile vel congelabile; et calidum non sit facile extinguibile: quia vita in calido et humido consistit. Hoc autem in homine invenitur secundum aliquam mensuram, quam requirit complexio reducta ad medium; unde quædam sunt homine (1) durabiliora, et quædam minus durabilia; et secundum hoc quidam homines durabiliores sunt aliis.

Ad duodecimum dicendum, quod corpus hominis non potuit esse corpus simplex: nec corpus cœleste potuit esse propter passibilitatem organi sensus, et præcipue tactus; neque corpus simplex elementare: quia in elemento sunt contraria in actu; corpus autem humanum oportet esse reductum ad medium.

Ad decimumtertium dicendum, quod antiqui naturales existimaverunt quod oporteret animam, quæ cognoscit omnia, similem esse actu omnibus; et ideo ponebant eam esse de natura elementi, quod ponebant principium ex quo omnia constare dicebant, ut sic anima esset similis omnibus, ut omnia cognosceret. Aristoteles autem postmodum ostendit quod anima cognoscit omnia, inquantum est similis omnibus in potentia, non in actu. Unde oportet corpus cui unitur, non esse in extremo, sed in medio, ut sic sit in potentia ad contraria.

Ad decimumquartum dicendum, quod quamvis anima sit simplex in essentia, est tamen in virtute multiplex; et tanto magis, quanto fuerit perfectior; et ideo requirit corpus organicum quod sit dissimilium partium.

Ad decimumquintum dicendum, quod anima non unitur corpori propter motum localem; sed magis motus localis hominis, sicut et aliorum animalium, ordinatur ad conservationem corporis uniti animæ; sed anima unitur corpori propter intelligere, quod est propria et principalis ejus operatio; et ideo requirit quod corpus unitum animæ rationali sit optime dispositum ad serviendum animæ in his quæ sunt necessaria ad intelligendum; et quod de agilitate et de aliis hujusmodi habeat quantum talis dispositio patitur.

Ad decimumsextum dicendum, quod Plato ponebat formas rerum per se subsistentes; et quod participatio formarum, a materiis est propter materias ut perficiantur, non autem propter formas, quæ per se subsistunt; et ideo sequebatur quod formæ darentur materiis secundum merita earum. Sed secundum sententiam Aristotelis, formæ naturales non per se subsistunt; unde unio formæ ad materiam non est propter materiam, sed propter formam. Non igitur quia materia est sic disposita, talis forma sibi datur; sed ut forma sit talis oportuit materiam sic disponi; et sic supra dictum est, quod corpus hominis dispositum est secundum quod competit tali formæ.

Ad decimumseptimum dicendum, quod corpus cœleste licet sit causa particularium quæ generantur et corrumpuntur, est

(1) *Al.* in homine.

tamen eorum causa ut agens commune; propter quod sub eo requiruntur determinata agentia ad determinatas species; unde motor corporis cœlestis non oportet quod habeat formas particulares, sed universales; sive sit anima, sive motor separatus. Avicenna tamen posuit (lib. X Metaph., cap. I), quod oportebat animam cœli habere imaginationem, per quam particularia comprehenderet. Cum enim sit causa motus cœli, secundum quem revolvitur cœlum in hoc ubi et in illo; oportet animam cœli, quæ est causa motus, cognoscere hic et nunc; et ita oportet quod habeat aliquam potentiam sensitivam. Sed hoc non est necessarium. Primo quidem, quia motus cœlestis est semper uniformis, et non recipit impedimentum; et ideo universalis conceptio sufficit ad causandum talem motum; particularis enim conceptio requiritur in motibus animalium propter irregularitatem motus, et impedimenta quæ possunt provenire. Deinde, quia etiam substantiæ intellectuales superiores possunt particularia cognoscere sine potentia sensitiva, sicut alibi ostensum est.

Ad decimumoctavum dicendum, quod motus cœli est naturalis propter principium passivum sive receptivum motus, quia tali corpori competit naturaliter talis motus; sed principium activum hujus motus est aliqua substantia intellectualis. Quod autem dicitur quod nullum corpus in suo ubi existens movetur naturaliter; intelligitur de corpore mobili motu recto, quod mutat locum secundum totum, non solum ratione, sed etiam subjecto. Corpus autem quod circulariter movetur, totum quidem non mutat locum subjecto, sed ratione tantum; unde nunquam est extra suum ubi.

Ad decimumnonum dicendum, quod probatio illa frivola est, licet Rabbi Moyses eam ponat. Quod si enarrare proprie accipitur cum dicitur: *Cœli enarrant gloriam Dei;* oportet quod cœlum non solum habeat intellectum, sed etiam linguam. Dicuntur ergo cœli enarrare gloriam Dei, si ad litteram exponatur, inquantum ex eis manifestatur hominibus gloria Dei; per quem modum etiam creaturæ insensibiles Deum laudare dicuntur.

Ad vicesimum dicendum, quod alia animalia habent æstimativam naturalem determinatam ad aliqua certa; et ideo sufficienter potuit eis provideri a natura aliquibus certis auxiliis; non autem homini, qui propter rationem est infinitarum conceptionum; et ideo loco omnium auxiliorum quæ alia animalia naturaliter habent, habet homo intellectum, qui est species specierum; et manus, quæ sunt organum organorum, per quas potest sibi præparare omnia necessaria.

ARTICULUS IX. — *Utrum anima uniatur materiæ corporali per medium.*

Nono quæritur, utrum anima uniatur materiæ corporali per

medium. Et videtur quod sic. Quia in lib. de Spiritu et Anima (cap. x circa med.) dicitur, quod anima habet vires quibus miscetur corpori. Sed vires animæ sunt aliud quam ejus essentia. Ergo anima unitur corpori per aliquod medium.

2. Sed dicendum, quod anima unitur corpori mediantibus potentiis, inquantum est motor, sed non inquantum est forma. — Sed contra, anima est forma corporis inquantum est actus; motor autem est inquantum est principium operationis. Principium vero operationis est inquantum est actus, quia unumquodque agit secundum quod actu est. Ergo secundum idem anima est forma corporis et motor. Non ergo est distinguendum de anima secundum quod est motor corporis vel forma.

3. Præterea, anima ut est motor corporis non unitur corpori per accidens; quia sic ex anima et corpore non fieret unum per se. Ergo unitur ei per se. Sed quod unitur alicui per seipsum, unitur ei sine medio. Non ergo anima, inquantum est motor, unitur corpori per medium.

4. Præterea, anima unitur corpori ut motor, inquantum est principium operationis. Sed operationes animæ non sunt animæ tantum, sed compositi, ut dicitur in I de Anima (com. LXV); et sic inter animam et corpus non cadit aliquod medium quantum ad operationes. Non ergo anima unitur corpori per medium inquantum est motor.

5. Præterea, videtur quod etiam uniatur ei per medium, inquantum est forma. Forma enim non unitur cuilibet materiæ, sed propriæ. Fit autem materia propria hujus formæ vel illius per dispositiones proprias, quæ sunt propria accidentia rei; sicut calidum et siccum sunt propria accidentia ignis. Ergo forma unitur materiæ mediantibus propriis accidentibus. Sed propria accidentia animatorum sunt potentiæ animæ. Ergo anima unitur corpori ut forma mediantibus potentiis.

6. Præterea, animal est movens seipsum. Movens autem seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens, et alia est mota; ut probatur in VIII Phys. (com. XXVIII et XXX). Pars autem movens est anima. Sed pars mota non potest esse materia sola; quia quod est in potentia tantum, non movetur, ut dicitur in V Phys. (com. VIII); et ideo corpora gravia et levia licet habeant in seipsis motum, non tamen movent seipsa; quia dividuntur solum in materiam et formam, quæ non potest esse mota. Relinquitur ergo quod animal dividatur in animam, et aliquam partem quæ sit composita ex materia et forma; et sic sequitur quod anima uniatur materiæ corporali mediante aliqua forma.

7. Præterea, in definitione cujuslibet formæ ponitur propria materia ejus. Sed in definitione animæ, inquantum est forma, ponitur corpus physicum organicum potentia vitam habens, ut patet in II de Anima (com. VIII et IX). Ergo anima unitur hu-

jusmodi corpori ut propriæ materiæ. Sed hoc non potest esse nisi per aliquam formam; scilicet quod sit aliquod corpus physicum organicum potentia vitam habens. Ergo anima unitur materiæ mediante aliqua forma primo materiam perficiente.

8. Præterea, Genes., II, 7, dicitur : *Formavit Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.* Spiraculum autem vitæ est anima. Ergo aliqua forma præcedit in materia unionem animæ; et sic anima mediante alia forma unitur materiæ corporali.

9. Præterea, secundum hoc formæ uniuntur materiæ quod materia est in potentia ad eas. Sed materia per prius est in potentia ad formæ elementorum quam ad alias formas. Ergo anima et aliæ formæ non uniuntur materiæ nisi mediantibus formis elementorum.

10. Præterea, corpus humanum et cujuslibet animalis est corpus mixtum. Sed in mixto oportet quod remaneant formæ elementorum per essentiam; alias esset corruptio elementorum, et non mixtio. Ergo anima unitur materiæ mediantibus aliis formis.

11. Præterea, anima intellectualis est forma inquantum est intellectualis. Sed intelligere est mediantibus aliis potentiis. Ergo anima unitur corpori ut forma mediantibus aliis potentiis.

12. Præterea, anima non unitur cuilibet corpori; sed corpori sibi proportionato. Oportet ergo proportionem esse inter animam et corpus; et sic mediante proportione anima unitur corpori.

13. Præterea, unumquodque operatur in remotiora per id quod est maxime proximum. Sed vires animæ diffunduntur in totum corpus per cor. Ergo cor est vicinius quam ceteræ partes corporis; et ita mediante corde unietur corpori.

14. Præterea, in partibus corporis est invenire diversitatem, et ordinem ad invicem. Sed anima est simplex secundum suam essentiam. Cum ergo forma sit proportionata materiæ perfectibili, videtur quod anima uniatur primo uni parti corporis, et ea mediante aliis.

15. Præterea, anima est superior corpore. Sed inferiores vires animæ ligant superiores corporis; non enim intellectus indiget corpore nisi propter imaginationem et sensum, a quibus accipit. Ergo e contrario corpus unitur animæ per ea quæ sunt suprema et simpliciora, sicut per spiritum et humorem.

16. Præterea, illud quo subtracto solvitur unio aliquorum unitorum, videtur esse medium inter ea. Sed subtracto spiritu, et calido naturali extincto, et humido radicali exsiccato, solvitur unio animæ et corporis. Ergo prædicta sunt medium inter animam et corpus.

17. Præterea, sicut anima naturaliter unitur corpori, ita hæc anima unitur huic corpori. Sed hoc corpus est per hoc

quod est sub aliquibus dimensionibus terminatis. Ergo anima unitur corpori mediantibus dimensionibus terminatis.

18. Præterea, distantia non conjunguntur nisi per medium. Sed anima et corpus humanum videntur esse maxime distantia; cum unum eorum sit incorporeum et simplex; aliud corporeum et maxime compositum. Ergo anima non unitur corpori nisi per medium.

19. Præterea, anima humana est similis in natura intellectuali substantiis separatis, quæ movent cœlestia corpora. Sed eadem videtur esse habitudo motorum et mobilium. Ergo videtur quod corpus humanum, quod est motum ab anima, habeat aliquid in se de natura cœlestis corporis, quo mediante anima sibi uniatur.

Sed contra est quod dicit Philosophus in VIII Metaph. (com. XV et XVI), quod forma unitur materiæ immediate. Anima autem unitur corpori ut forma. Ergo unitur sibi immediate.

Respondeo dicendum, quod inter omnia, esse est illud quod immediatius et intimius convenit rebus, ut dicitur in lib. de Causis (prop. IV); unde oportet, cum materia habeat esse actu per formam, quod forma dans esse materiæ, ante omnia intelligatur advenire materiæ, et immediatius ceteris sibi inesse. Est autem hoc proprium formæ substantialis quod det materiæ esse simpliciter; ipsa enim est per quam res est hoc ipsum quod est. Non autem per formas accidentales habet esse simpliciter, sed esse secundum quid; puta esse magnum, vel coloratum, vel aliquid tale. Si qua ergo forma est quæ non det materiæ esse simpliciter, sed adveniat materiæ jam existenti in actu per aliquam formam, non erit forma substantialis. Ex quo patet quod inter formam substantialem et materiam non potest cadere aliqua forma substantialis media, sicut quidam voluerunt, ponentes quod secundum ordinem generum, quorum unum sub altero ordinatur, est ordo diversarum formarum in materia; utpote si dicamus, quod materia secundum unam formam habet quod sit substantia in actu, et secundum aliam quod sit corpus, et iterum secundum aliam quod sit animatum corpus, et sic deinceps. Sed hac positione facta, sola prima forma, quæ faceret esse substantiam actu, esset substantialis; aliæ vero omnes accidentales; quia forma substantialis est quæ facit hoc aliquid, ut jam dictum est (art. 1). Oportet igitur dicere, quod eadem numero forma sit per quam res habet quod sit substantia, et quod sit in ultima specie specialissima, et in omnibus intermediis generibus. Relinquitur ergo dicendum, quod cum formæ rerum naturalium sint sicut numeri, in quibus est diversitas speciei, addita vel subtracta unitate, ut dicitur in VIII Metaphys. (com. X); oportet intelligere diversitatem formarum naturalium, secundum quas constituitur materia in diversis speciebus, ex hoc quod una addit

perfectionem super aliam, utputa quod una forma constituit in esse corporali tantum : (hunc enim oportet esse infimum gradum formarum animalium, eo quod materia non est in potentia nisi ad formas corporales. Quæ enim incorporea sunt, immaterialia sunt, ut in præcedentibus ostensum est.) Alia autem perfectior forma constituit materiam in esse corporali, et ulterius dat ei esse vitale ; et ulterius alia forma dat ei et esse corporale, et esse vitale, et super hoc addit ei esse sensitivum ; et sic est in aliis. Oportet ergo intelligere quod forma perfectior secundum quod simul cum materia compositum constituit in perfectione inferioris gradus, intelligatur (1) ut materiale respectu ulterioris perfectionis, et sic ulterius procedendo ; utpote materia prima, secundum quod jam constituta est in esse corporeo, est materia respectu ulterioris perfectionis, quæ est vita ; et exinde est quod corpus est genus corporis viventis ; et animatum, sive vivens, est differentia. Nam genus sumitur a materia, et differentia a forma ; et sic quodammodo una e eadem forma, secundum quod constituit materiam in actu inferioris gradus, est media inter materiam, et seipsam, secundum quod constituit eam in actu superioris gradus. Materia autem prout intelligitur constituta in esse substantiali secundum perfectionem inferioris gradus, per consequens intelligi potest ut accidentibus subjecta. Nam substantia secundum illum inferiorem gradum perfectionis necesse est quod habeat quædam accidentia propria quæ necesse est ei inesse ; sicut ex hoc quod materia constituitur in esse corporeo per formas, statim consequitur ut sint in ea dimensiones, per quas intelligitur materia divisibilis per diversas partes, ut sic secundum diversas sui partes possit esse susceptiva diversarum formarum ; et ulterius ex quo materia intelligitur constituta in esse quodam substantantiali, intelligi potest ut susceptiva accidentium quibus disponitur ad ulteriorem perfectionem, secundum quam materia fit propria ad ulteriorem perfectionem suscipiendam. Hujusmodi autem dispositiones præintelliguntur formæ ut inductæ ab agente in materiam, licet sint quædam accidentia impropria formæ, quæ non nisi ex ipsa forma causentur in materia ; unde non præintelliguntur in materia formæ quasi dispositiones, sed magis forma præintelligitur eis, sicut causa effectibus. Sic igitur cum anima sit forma substantialis, quia constituit hominem in determinata specie substantiæ, non est aliqua alia forma substantialis media inter animam et materiam primam ; sed homo ab ipsa anima rationali perficitur secundum diversos gradus perfectionum, ut sit scilicet corpus, et animatum corpus, et animal rationale. Sed oportet quod materia secundum quod intelligitur ut recipiens ab ipsa anima rationali perfectio-

(1) *Al.* secundum quod constituit materiam in perfectione inferioris gradus, simul cum materia compositum intelligatur, etc.

nes inferioris gradus, puta quod sit corpus, et animatum corpus, et animal, intelligatur simul cum dispositionibus convenientibus, quod sit materia propria ad animam rationalem, secundum quod dat ultimam perfectionem. Sic igitur anima, secundum quod est forma dans esse, non habet aliquid aliud medium inter se et materiam primam. Sed quia eadem forma quæ dat esse materiæ, est etiam operationis principium, eo quod unumquodque agit secundum quod est actu ; necesse est quod anima, sicut et quælibet alia forma, sit etiam operationis principium. Sed considerandum est quod secundum gradum formarum in perfectione essendi est etiam gradus earum in virtute operandi, cum operatio sit existentis in actu ; et ideo quanto aliqua forma est majoris perfectionis in dando esse, tanto etiam est majoris virtutis in operando. Unde formæ perfectiores habent plures operationes et magis diversas quam formæ minus perfectæ. Et inde est quod ad diversitatem operationum in rebus minus perfectis sufficit diversitas accidentium. In rebus autem magis perfectis requiritur ulterius diversitas partium ; et tanto magis, quanto forma fuerit perfectior. Videmus enim quod igni conveniunt diversæ operationes secundum diversa accidentia ; sicut ferri sursum secundum levitatem, calefacere secundum calorem, et sic de aliis ; sed tamen quælibet harum operationum competit igni secundum quamlibet partem ejus. In corporibus vero animatis quæ habent nobiliores formas, diversis operationibus deputantur diversæ partes ; sicut in plantis alia est operatio radicis, alia rami, et stipitis ; et quanto corpora animata fuerint perfectiora, tanto propter majorem perfectionem necesse est inveniri majorem diversitatem in partibus. Unde cum anima rationalis sit perfectissima formarum naturalium, in homine invenitur maxima distinctio partium propter diversas operationes ; et anima singulis earum dat esse substantiale, secundum illum modum qui competit operationi ipsorum. Cujus signum est, quod remota anima, non remanet neque caro neque oculus nisi æquivoce. Sed cum oporteat ordinem instrumentorum esse secundum ordinem operationum ; diversarum autem operationum quæ sunt ab anima, una naturaliter præcedit alteram ; necessarium est quod una pars corporis moveatur per aliam ad suam operationem. Sic ergo inter animam secundum quod est motor et principium operationum, et totum corpus, cadit aliquid medium ; quia mediante aliqua prima parte primo mota movet alias partes ad suas operationes, sicut mediante corde movet alia membra ad vitales operationes : sed secundum quod dat esse corpori, immediate dat esse substantiale et specificum omnibus partibus corporis. Et hoc est quod a multis dicitur, quod anima unitur corpori ut forma sine medio ; ut motor autem per medium. Et hæc opinio procedit secundum sententiam Aristotelis qui ponit

animam esse formam substantialem corporis. Sed quidam ponentes secundum opinionem Platonis animam uniri corpori sicut unam substantiam alii, necesse habuerunt ponere media quibus anima uniretur corpori; quia diversæ substantiæ et distantes non colligantur, nisi sit aliquid quod uniat eas; et sic posuerunt quidam spiritum et humorem esse medium inter animam et corpus, et quidam lucem, et quidam potentias animæ, vel aliquid aliud hujusmodi. Sed nullum istorum est necessarium, si anima est forma corporis; quia unumquodque secundum quod est ens, est unum; unde cum forma secundum seipsam det esse materiæ, secundum seipsam unitur materiæ primæ, et non per aliud aliquod ligamentum.

Ad primum ergo dicendum, quod vires animæ sunt qualitates ejus quibus operatur; et ideo cadunt media inter animam et corpus, secundum quod anima movet corpus, non autem secundum quod dat ei esse. Tamen sciendum, quod liber qui inscribitur de Spiritu et Anima non est Augustini, et quod auctor illius opinatus est quod anima sit suæ potentiæ. Unde totaliter cessat objectio.

Ad secundum dicendum, quod licet anima sit forma inquantum est actus, et similiter inquantum est motor; et ita secundum idem sit forma et motor; tamen alius est effectus ejus secundum quod est forma, et alius secundum quod est motor; et propter hoc locum habet distinctio.

Ad tertium dicendum, quod ex motore et mobili non fit unum per se inquantum hujusmodi; sed ex hoc motore qui est anima, et ex hoc mobili quod est corpus, fit unum per se, inquantum anima est forma corporis.

Ad quartum dicendum, quod quantum ad illam operationem animæ quæ est compositi, non cadit aliquod medium inter animam et quamlibet partem corporis; sed est una pars corporis per quam primo exercet anima illam operationem quæ cadit media inter animam secundum quod est principium illius operationis, et omnes alias partes corporis, quæ participant illam operationem.

Ad quintum dicendum, quod dispositiones accidentales quæ faciunt materiam propriam ad aliquam formam, non sunt mediæ totaliter inter formam et materiam; sed inter formam secundum quod dat ultimam perfectionem, et materiam secundum quod jam est perfecta perfectione inferioris gradus. Materia enim secundum seipsam est prima respectu infimi gradus perfectionis, quia secundum seipsam est in potentia ad esse substantiale corporeum. Nec ad hoc requirit aliquam dispositionem; sed hac perfectione præsupposita in materia requiruntur dispositiones ad ulteriorem perfectionem. Tamen sciendum est, quod potentiæ animæ sunt accidentia propria animæ, quæ non sunt sine ea; unde non habent rationem dis-

positionis ad animam secundum quod sunt ejus potentiæ, nisi secundum quod potentiæ inferioris partis animæ dicuntur dispositiones ad superiorem partem, sicut potentia animæ vegetabilis ad animam sensibilem, secundum quod ex præmissis intelligi potest.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa concludit quod anima vel animal dividatur in duas partes, quarum una est sicut corpus mobile, et alia sicut motor. Quod quidem verum est; sed oportet intelligere, quod anima movet corpus per apprehensionem et appetitum. Apprehensio autem et appetitus in homine duplex est. Una quidem quæ est animæ tantum, non per organum corporale; quæ est partis intellectivæ. Alia quæ est conjuncti; et est partis sensitivæ. Illa autem quæ est partis intellectivæ, non movet corpus nisi mediante ea quæ est partis sensitivæ; quia cum motus sit circa aliquod singulare, apprehensio universalis, quæ est intellectus, non movet nisi mediante particulari, quæ est sensus. Sic igitur homo vel animal cum dividitur in partem moventem et partem motam, non est hæc divisio in solam animam et solum corpus; sed in unam partem corporis animati, et animam. Nam illa pars animati corporis cujus operatio est apprehendere et appetere, movet totum corpus. Sed si supponatur quod pars intellectiva immediate moveat, ita quod pars movens in homine sit anima tantum; adhuc remanebit responsio, secundum præhabita. Nam anima humana erit movens secundum id quod est supremum in ipsa, scilicet per partem intellectivam; motum autem erit non materia prima tantum, sed materia prima secundum quod est constituta in esse corporali et vitali, non per aliam formam nisi per eamdem animam. Unde non erit necesssarium ponere formam substantialem mediam inter animam et materiam primam. Sed quia in animali est quidam motus qui non est per apprehensionem et appetitum, sicut (1) motus cordis, et etiam motus augmenti et decrementi, et motus alimenti diffusi per totum corpus, quod etiam est commune plantis; quantum ad hujusmodi motus dicendum est, quod cum anima animali non solum det id quod est proprium sibi, sed etiam id quod est inferiorum formarum, ut ex dictis patet; sicut inferiores formæ sunt principia naturalis motus in corporibus naturalibus, ita etiam anima in corpore animalis. Unde Philosophus dicit in II de anima (com. xxvi), quod anima est natura talis corporis; et propter hoc operationes animæ distinguuntur in animales et naturales; ut illæ dicantur animales quæ sunt ab anima secundum id quod est proprium sibi; naturales autem quæ sunt ab anima secundum quod facit effectum inferiorum formarum naturalium. Secundum hoc ergo dicendum, quod sicut ignis per

(1) *Al.* sed.

formam suam naturalem habet naturalem motum quo tendit sursum ; ita aliqua pars corporis animati in qua primo invenitur motus qui non est per apprehensionem, habet hunc motum naturaliter per animam : sicut enim ignis naturaliter movetur sursum, ita sanguis naturaliter movetur ad loca propria et determinata; et similiter cor naturaliter movetur motu sibi proprio : licet ad hoc etiam cooperetur resolutio spirituum facta ex sanguine, quibus cor dilatatur et constringitur, ut Aristoteles dicit ubi agit de respiratione et inspiratione. Sic ergo prima pars in qua talis motus invenitur, non est movens seipsam, sed movetur naturaliter, sicut ignis; sed ista pars movet aliam; et sic totum animal est movens seipsum : cum una pars ejus sit movens, et alia sit mota.

Ad septimum dicendum, quod corpus physicum organicum comparatur ad animam sicut materia ad formam : non quod sit tale per aliquam aliam formam ; sed quia hoc ipsum habet per animam, ut supra ostensum est.

Et similiter dicendum ad octavum. Nam quod in Genesi dicitur : *Formavit Deus hominem de limo terræ ;* non præcedit tempore hoc quod sequitur : *et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ ;* sed ordine naturæ tantum.

Ad nonum dicendum, quod materia secundum ordinem est in potentia ad formas ; non quod recipiat diversas formas substantiales ordinatim ; sed quia id quod est proprium superioris formæ, non recipitur nisi mediante eo quod est proprium inferioris formæ, sicut expositum est ; et per hunc modum intelligitur quod mediantibus formis elementaribus recipiat alias formas.

Ad decimum dicendum, quod formæ elementares non actu sunt in mixto secundum essentiam, licet hoc Avicenna posuerit : non enim possent esse in una parte materiæ ; si autem essent in diversis partibus, non esset mixtio secundum totum, quæ est vera mixtio ; sed esset mixtio minima, quæ est mixtio ad sensum. Dicere etiam, quod formæ elementorum recipiant magis et minus, ut Averroes dicit, ridiculum est ; cum sint formæ substantiales, quæ magis et minus recipere non possunt. Nec aliquid est medium inter substantiam et accidens, ut ipse fingit. Nec dicendum est, quod totaliter corrumpantur ; sed quod maneant virtute, ut Aristoteles dicit ; et hoc est inquantum manent accidentia propria elementorum secundum aliquem modum, in quibus manet virtus elementorum.

Ad undecimum dicendum, quod licet anima sit forma corporis secundum essentiam animæ intellectualis, non tamen secundum operationem intellectualem.

Ad duodecimum dicendum, quod proportio quæ est inter animam et corpus, est in ipsis proportionatis ; unde non oportet quod sit aliqua res media inter animam et corpus.

Ad decimumtertium dicendum, quod cor est primum instrumentum per quod anima movet ceteras partes corporis ; et ideo eo mediante anima unitur reliquis partibus corporis ut motor, licet ut forma uniatur unicuique parti corporis per se et immediate.

Ad decimumquartum dicendum, quod licet anima sit forma simplex secundum essentiam, est tamen multiplex virtute, secundum quod est principium diversarum operationum. Et quia forma perficit materiam non solum quantum ad esse, sed etiam ad operandum ; ideo oportet quod licet anima sit una forma, partes corporis diversimode perficiantur ab ipsa, et unaquæque secundum quod competit ejus operationi ; et secundum hoc etiam oportet esse ordinem in partibus secundum ordinem operationum, ut dictum est ; sed iste ordo est secundum operationem corporis ad animam, ut est motor.

Ad decimumquintum dicendum, quod inferiores vires animæ possunt intelligi ligare superiores vires corporis quantum ad operationem ; prout scilicet superiores vires indigent operationibus inferiorum, quæ exercentur per corpus ; et eodem modo corpus per superiores sui partes conjungitur animæ secundum operationem et motum.

Ad decimumsextum dicendum, quod forma sicut non advenit materiæ nisi sit facta propria per debitas dispositiones, ita cessantibus propriis dispositionibus forma in materia remanere non potest ; et hoc modo unio animæ ad corpus solvitur remoto calore et humiditate naturali, et aliis hujusmodi, inquantum his disponitur corpus ad susceptionem animæ. Unde hujusmodi cadunt media inter animam et corpus ut dispositiones. Quod quomodo sit, dictum est supra (in corp. art.).

Ad decimumseptimum dicendum, quod dimensiones non possunt intelligi in materia nisi secundum quod materia intelligitur constituta per formam substantialem in esse substantiali corporeo : quod quidem non fit per aliam formam in homine quam per animam, ut dictum est. Unde hujusmodi dimensiones non præintelliguntur ante animam in materia totaliter, sed quantum ad ultimos gradus perfectionis, ut supra (in corp. art.) expositum est.

Ad decimumoctavum dicendum, quod anima et corpus non sunt distantia sicut res diversorum generum vel specierum, cum neuter eorum sit in genere vel specie, ut in superioribus quæstionibus habitum est, sed solum compositum ex eis ; sed anima est forma corporis per seipsam dans ei esse ; unde per se et immediate ei unitur.

Ad decimumnonum dicendum, quod corpus humanum habet aliquam communicationem cum corpore cœlesti ; non quod aliquid corporis cœlestis, ut lux, interveniat medium inter animam et corpus ; sed secundum quod est constitutum in quadam

æqualitate complexionis remotæ a contrarietate, ut in superioribus expositum est.

ARTICULUS X. — *Utrum anima sit in toto corpore et qualibet parte ejus.* (I p., quæst. LXXVI, art. 8.)

Decimo quæritur, utrum anima sit in toto corpore et in qualibet parte ejus. Et videtur quod non. Anima enim est in corpore sicut perfectio in perfectibili. Sed perfectibile ab anima est corpus organicum; est enim anima *actus corporis physici organici potentia vitam habentis*, ut dicitur in II de Anima (com. V et VI). Ergo anima non est nisi in corpore organico. Sed non quælibet pars corporis est organicum corpus. Ergo anima non est in quælibet parte corporis.

2. Præterea, forma est proportionata materiæ. Sed anima prout est forma corporis est quædam essentia simplex. Ergo non respondet ei materia multiplex. Sed diversæ partes corporis, vel hominis vel animalis sunt sicut materia multiplex, cum habeant magnam diversitatem ad invicem. Non ergo anima est forma cujuslibet partis corporis; et ita non est anima in qualibet parte corporis.

3. Præterea, extra totum nihil est sumere. Si igitur anima est tota in qualibet parte corporis, extra illam partem nihil est de anima. Ergo impossibile est quod sit tota in qualibet parte corporis.

4. Præterea, Philosophus dicit in lib. de causa motus Animalium (cap. VII): *Æstimandum est constare animal quemadmodum civitatem bene legibus rectam. In civitate enim quando semel stabilitus fuerit ordo; nihil opus est separato Monarcha; quoniam non oportet esse per singula eorum quæ fiunt; sed per se quilibet facit quod auctoritate ipsius ordinatum est, et fit hoc post hoc propter consuetudinem. In animalibus autem idem hoc propter naturam fit, et quia natum est unumquodque sic constitutum facere proprium opus, ut non opus sit in unoquoque esse animam, sed in quodam principio corporis existente, alia quidem vivere eo quod apta nata sunt; facere autem proprium opus propter naturam.* Non ergo anima est in qualibet parte corporis, sed in una tantum.

5. Præterea, Philosophus dicit in VIII Physic. quod motor cœli oportet quod sit in centro, vel in aliquo signo circumferentiæ; quia hæc duo sunt principia in motu circulari; et ostendit quod non potest esse in centro, sed in circumferentia; quia quanto aliqua sunt propinquiora circumferentiæ et remotiora a centro, tanto sunt velocioris motus. Ergo, a simili, oportet quod motus animæ sit in illa parte animalis in qua præcipue apparet motus. Hæc autem est eorum cor. Ergo anima est tantum in corde.

6. Præterea, Philosophus dicit in lib. de Juventute et Senect.

(com. LXXXIV) quod plantæ habent principium nutritivum in medio superioris et inferioris. Sed sicut superius et inferius est in plantis; ita in animalibus est superius et inferius; dexterum et sinistrum; ante et retro. Ergo oportet principium vitæ, quod est anima, esse in animali in medio harum particularium. Hoc autem est cor. Ergo anima est tantum in corde.

7. Præterea, omnis forma quæ est in aliquo toto et qualibet parte ejus, denominat totum et quamlibet partem; sicut patet de forma ignis; nam ignis quælibet pars, ignis est; non autem quælibet pars animalis animal est. Non ergo anima est in qualibet parte corporis.

8. Præterea, intelligere ad aliquam partem animæ pertinet. Sed intelligere non est in aliqua parte corporis: Non ergo tota anima est in qualibet parte corporis.

9. Præterea, Philosophus dicit in II de Anima (com. IX), quod sicut anima se habet ad corpus, ita pars animæ ad partem corporis. Si ergo anima est in toto corpore, non erit in qualibet parte corporis tota, sed pars ejus.

10. Sed dicebatur, quod Philosophus loquitur de anima et partibus ejus inquantum est motor, non inquantum est forma. — Sed contra, Philosophus dicit, ibidem, quod si oculus esset animal, visus esset anima ejus. Sed anima est forma animalis. Ergo pars animæ est in corpore ut forma, et non ut motor tantum.

11. Præterea, anima est principium vitæ in animali. Si ergo anima esset in qualibet parte corporis, pars corporis immediate acciperet vitam ab anima; et ita una pars non dependeret ab alia in vivendo; quod patet esse falsum. Nam aliæ partes in vivendo dependent a corde.

12. Præterea, anima movetur per accidens ad motum corporis in quo est; et similiter quiescit per accidens quiescente corpore in quo est. Contingit autem, quiescente una parte corporis, aliam moveri. Si ergo anima est in qualibet parte corporis, aliam moveri. Si ergo anima est in qualibet parte corporis, oportet quod anima simul (1) moveatur et quiescat; quod videtur impossibile.

13. Præterea, omnes potentiæ animæ radicantur in essentia animæ. Si igitur essentia animæ sit in qualibet parte corporis, oportet quod quælibet potentia animæ sit in qualibet parte corporis; quod patet esse falsum; nam auditus non est in oculo, sed in aure tantum, et sic de aliis.

14. Præterea, omne quod est in altero, est in eo per modum ejus in quo est. Si igitur anima est in corpore, oportet quod sit in eo per modum corporis. Sed modus corporis est ut ubi est

(1) *Al.* similiter.

una pars non sit alia. Ergo ubi est una pars animæ, non est alia ; et ita non est tota in qualibet parte corporis.

15. Præterea, quædam animalia imperfecta quæ dicuntur anulosa, decisa vivunt, propter hoc quod anima remanet in qualibet parte corporis post decisionem. Sed homo et alia animalia perfecta non vivunt decisa. Non igitur in eis anima est in qualibet parte corporis.

16. Præterea, sicut homo et animal est quodam totum ex diversis partibus consistens, ita et domus. Sed forma domus non est in qualibet parte domus, sed in tota. Ergo et anima. quæ est forma animalis, non est tota in qualibet parte corporis, sed in toto.

17. Præterea, anima dat esse corpori inquantum est forma ejus. Est autem forma ejus secundum suam essentiam, quæ simplex est. Ergo per suam essentiam simplicem dat esse corpori. Sed ab uno non est naturaliter nisi unum. Si igitur sit in qualibet parte corporis sicut forma, sequetur quod cuilibet parti corporis det esse uniforme.

18. Præterea, magis intime unitur forma materiæ quam locatum loco. Sed unum locatum non potest esse in diversis locis simul, etiam si sit substantia spiritualis ; non enim conceditur a magistris quod Angelus sit in diversis locis simul. Ergo nec anima potest esse in diversis partibus corporis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in VI de Trin. (cap. vi), quod anima est tota in toto corpore, et tota in qualibet parte ejus.

Præterea, anima non dat esse corpori nisi secundum quod unitur ei. Sed anima dat esse toti corpori, et cuilibet parti ejus. Ergo anima est in toto corpore, et in qualibet parte ejus.

Præterea, anima non operatur nisi ubi est. Sed operationes animæ apparent in qualibet parte corporis. Ergo anima est in qualibet parte corporis.

Respondeo dicendum, quod veritas hujus quæstionis ex præcedenti (art. 5) dependet. Ostensum est enim quod anima, secundum quod est forma corporis, non unitur toti corpori mediante aliqua parte ejus, sed toti corpori immediate. Est enim forma et totius corporis, et cujuslibet partis ejus. Et hoc necesse est dicere. Cum enim corpus hominis, aut cujuslibet alterius animalis, sit quoddam totum naturale, dicetur unum ex eo quod unam formam habeat qua perficitur non solum secundum aggregationem aut compositionem, ut accidit in domo, et in aliis hujusmodi. Unde oportet quod quælibet pars hominis et animalis recipiat esse et speciem ab anima sicut a propria forma. Unde Philosophus dicit (II de Anima, text. IX), quod recedente anima, neque oculus neque caro neque aliqua pars remanet nisi æquivoce. Non est autem possibile quod aliquid recipiat esse et speciem ab aliquo separato

sicut a forma ; hoc enim simile esset Platonicorum positioni, qui posuerunt hujusmodi sensibilia recipere esse et speciem per participationem formarum separatarum ; sed oportet quod forma sit aliquid ejus cui dat esse. Nam forma et materia sunt principia intrinsecus constituentia essentiam rei. Unde oportet quod si anima dat esse et speciem, ut forma, cuilibet parti corporis, secundum sententiam Aristotelis, sit in qualibet parte corporis : nam et ea ratione dicitur anima esse in toto, quia est forma totius. Unde si est forma cujuslibet partis ; oportet quod sit in qualibet parte ; et non in toto tantum, nec in una parte tantum. Et hæc definitio animæ convenit ; est enim anima actus corporis organici. Corpus autem organicum est constitutum ex diversis organis. Si ergo anima esset in una parte tantum ut forma, non esset actus corporis organici ; sed actus unius organi tantum, puta cordis, aut alicujus alterius ; et reliquæ partes essent perfectæ per alias formas ; et sic totum non esset unum quid naturaliter, sed compositione tantum. Relinquitur ergo quod anima sit in toto corpore et in qualibet parte ejus.

Sed quia etiam quæritur, an sit tota in toto et in qualibet parte ejus, considerandum est qualiter hoc dicitur. Potest autem attribui totalitas alicui formæ tripliciter, secundum quod tribus modis convenit aliquid habere partes. Uno enim modo aliquid habet partes secundum divisionem quantitatis, prout scilicet dividitur numerus aut magnitudo. Uni autem formæ non competit totalitas numeri nec magnitudinis, nisi forte per accidens, puta in formis quæ per accidens dividuntur divisione continui, sicut albedo per divisionem superficiei. Alio modo dicitur aliquid totum per comparationem ad partes essentiales speciei ; sicut materia et forma dicuntur partes compositi ; genus et differentia partes quodammodo speciei ; et hic modus totalitatis attribuitur etiam essentiis simplicibus ratione suæ perfectionis ; eo quod sicut composita habent perfectam speciem ex conjunctione principiorum essentialium, ita substantiæ et formæ simplices habent perfectam speciem per seipas. Tertio modo dicitur totum per comparationem ad partes virtutis, seu potestatis ; quæ quidem partes accipiuntur secundum divisionem operationum. Si qua igitur forma accipiatur quæ dividitur per continui divisionem, et quæratur de ea utrum sit in qualibet parte corporis tota, utpote utrum albedo sit in parte superficiei tota ; si accipiatur per comparationem ad partes quantitativas (quæ quidem totalitas pertinet ad albedinem per accidens), non est tota in qualibet parte, sed tota in toto, et pars in parte. Si autem quæratur de totalitate quæ pertinet ad speciem, sic tota est in qualibet parte ; nam æque intensa est albedo in aliqua parte sicut in toto. Sed verum est quod adhuc secundum virtutem non est tota in qualibet parte. Non enim potest tantum in disgregando albedo quæ est in parte superficiei, sicut albedo

quæ est in tota superficie ; sicut neque tantum potest calor qui est in parvo igne ad calefaciendum, sicut calor qui est in magno igne. Supposito autem ad præsens quod sit una tantum anima in corpore hominis (de hoc enim postea quæretur) ; dicendum, quod non dividitur divisione quantitatis quæ est numerus. Planum est etiam quod non dividitur divisione continui ; præcipue anima animalium perfectorum, quæ decisa non vivunt. Secus enim esset forte de animabus animalium anulosorum, in quibus est una anima in actu, et plures in potentia, ut Philosophus docet (II de Anima, com. xx). Relinquitur igitur quod in anima hominis, et cujuslibet animalis perfecti, non potest accipi totalitas nisi secundum perfectionem speciei, et secundum potentiam seu virtutem. Dicimus ergo, quod cum perfectio speciei pertineat ad animam secundum suam essentiam ; anima secundum suam essentiam est forma corporis, et prout est forma corporis est in qualibet parte corporis, ut ostensum est ; relinquitur quod anima tota sit in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis speciei. Si autem accipiatur totalitas quantum ad virtutem et potestatem, sic non est tota in qualibet parte corporis, nec etiam tota in toto, si loquamur de anima hominis. Ostensum est enim ex superioribus quæstionibus (art. 1, 2 et 5 hujus quæst.), quod anima humana, quia excedit corporis capacitatem, remanet ei virtus ad operandum operationes quasdam sine communicatione corporis, sicut intelligere et velle. Unde intellectus et voluntas non sunt actus alicujus organi corporalis ; sed quantum ad alias operationes quæ exercet per organa corporalia, tota virtus et potestas ejus est in toto corpore ; non autem in qualibet parte corporis, quia diversæ partes corporis sunt proportionatæ ad diversas operationes animæ. Unde secundum illam potentiam tantum est in aliqua parte quæ respicit operationem quæ per illam partem corporis exercetur.

Ad primum ergo dicendum, quod cum materia sit propter formam, forma autem ordinetur ad propriam operationem ; oportet quod talis sit materia uniuscujusque formæ ut competat operationi illius formæ ; sicuti materiam serræ oportet esse ferream, quod competit ad opus serræ propter suam duritiem. Cum ergo anima propter suæ virtutis perfectionem possit in diversas operationes ; necessarium est quod materia ejus sit corpus constitutum ex partibus congruentibus ad diversas operationes animæ quæ dicuntur organa ; et propter hoc, totum corpus, cui respondet principaliter anima ut forma, est organum ; partes autem sunt propter totum ; unde animæ non respondet pars corporis sicut proprium et principale perfectibile, sed secundum quod habet ordinem ad totum. Unde non oportet quod quælibet pars animalis (1) sit corpus organicum, licet anima sit forma ejus.

(1) *Al.* animæ.

Ad secundum dicendum, quod cum materia sit propter formam; hoc modo forma dat esse et speciem materiæ, secundum quod congruit suæ operationi : et quia corpus perfectibile ab anima ad hoc quod congruat diversis operationibus animæ, requirit diversitatem in partibus ; ideo, licet sit una et simplex secundum suam essentiam, diversimode partes corporis perficit.

Ad tertium dicendum, quod cum anima sit in una parte corporis eo modo quo dictum est, nihil animæ est extra animam quæ est in hac parte corporis ; non tamen sequitur quod animæ nihil sit extra hanc partem corporis ; sed quod nihil sit extra totum corpus, quod principaliter perficit.

Ad quartum dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de anima quantum ad potentiam motivam ; principium enim motus corporis est in aliqua parte corporis, scilicet in corde ; et per illam partem movet totum corpus ; et hoc patet per exemplum quod ponit de rectore.

Ad quintum dicendum, quod motor cœli non circumscribitur oco secundum suam substantiam ; sed Philosophus intendit ostendere ubi sit quantum ad principium movendi ; et hoc modo quantum ad principium motus anima est in corde.

Ad sextum dicendum, quod etiam in plantis anima dicitur esse in medio ejus quod est sursum et deorsum, inquantum est principium quarumdam operationum ; et similiter est in animalibus.

Ad septimum dicendum, quod ideo non quælibet pars animalis est animal, sicut quælibet pars ignis est ignis, quia omnes operationes ignis salvantur in qualibet parte ignis ; non autem omnes operationes animalis salvantur in qualibet parte ejus, maxime in animalibus perfectis.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa concludit animam non esse totam in qualibet parte corporis secundum suam virtutem ; quod dictum est esse verum.

Ad nonum dicendum, quod partes animæ accipiuntur a Philosopho non quantum ad essentiam animæ, sed quantum ad ejus potestatem ; et ideo dicit, quod sicut anima est in toto corpore, ita pars animæ in parte corporis ; quia sicut totum corpus organicum se habet ut deserviat operationibus animæ quæ per corpus exercentur, ita se habet unum organum ad unam determinatam operationem.

Ad decimum dicendum, quod potentia animæ radicatur in essentia ; et ideo ubicumque est aliqua potentia animæ, ibi est essentia animæ. Quod ergo dicit Philosophus, quod si oculus animalis esset animal, visus esset anima ejus, non intelligitur de potentia animæ sine ejus essentia ; sicut et totius corporis dicitur anima sensibilis esse forma per essentiam suam, non per potentiam sensitivam.

AD UNDECIMUM dicendum, quod cum anima operetur in alias partes corporis per aliquam unam potentiam; corpus autem disponatur ad hoc quod sit proportionatum esse animæ per actionem animæ, quæ est causa efficiens corporis, ut Aristoteles dicit in II de Anima (com. XXXVI); necesse est quod dispositio aliarum partium, secundum quam sunt perfectibiles ab anima, dependeat ab una prima parte, videlicet a corde; et pro tanto vita aliarum partium dependet a corde, quia postquam desinit esse in aliqua parte debita dispositio, anima non unitur ei ut forma. Non autem propter hoc removetur quin anima sit immediate forma cujuslibet partis corporis.

AD DUODECIMUM dicendum, quod anima non movetur neque quiescit, moto seu quiescente corpore, nisi per accidens. Non autem inconveniens est, si aliquid movetur et quiescit simul per accidens; sicut non est inconveniens quod aliquid moveatur per accidens contrariis motibus, ut puta si quis in navi deferretur contra cursum navis.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod licet omnes potentiæ radicentur in essentia animæ, tamen quælibet pars corporis recipit animam secundum suum modum; et ideo in diversis partibus est secundum diversas potentias; neque oportet quod in unaquaque sit secundum omnes.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod cum dicitur, unumquodque esse in alio secundum modum ejus in quo est, intelligitur quantum ad capacitatis ipsius modum, non quantum ad naturam ejus. Non enim oportet ut id quod est in aliquo, habeat naturam et proprietatem ejus in quo est; sed quod recipiatur in eo secundum capacitatem ipsius. Manifestum est enim quod aqua non habet naturam amphoræ: unde nec oportet quod anima habeat istam naturam corporis, ut ubi est una pars ejus, ibi sit alia.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod animalia anulosa decisa vivunt, non solum quia anima est in qualibet parte corporis, sed quia anima eorum, cum sit imperfecta, et paucarum actionum, requirit paucam diversitatem in partibus, quæ etiam invenitur in parte decisa a vivente; unde, cum retineat dispositionem per quam totum corpus est perfectibile ab anima, remanet in eo anima. Secus autem est in animalibus perfectis.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod forma domus, sicut et aliæ formæ artificiales, est forma accidentalis; unde non dat esse ei speciem toti et cuilibet parti; neque totum est unum simpliciter, sed unum aggregatione. Anima autem est form substantialis corporis, dans esse et speciem toti et partibus; et totum ex partibus constitutum, est unum simpliciter; unde non est simile.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod anima quamvis sit una et simplex in essentia, habet tamen virtutem ad diversas ope-

rationes ; et quia naturaliter dat esse et speciem suo perfectibili inquantum est forma corporis secundum essentiam ; ea autem quæ sunt naturaliter, sunt propter finem ; oportet quod anima constituat in corpore diversitatem partium, prout congruit diversis operationibus ; et verum est quod propter hujusmodi diversitatem, cujus ratio est ex fine, et non ex forma tantum, in constitutione viventium magis apparet quod natura operetur propter finem quam in aliis rebus naturalibus, in quibus una forma uniformiter perficit suum perfectibile.

Ad decimumoctavum dicendum, quod simplicitas animæ et Angeli non est existimanda ad modum simplicitatis puncti, quod habet determinatum situm in continuo ; et ideo quod simplex est, non potest esse simul in diversis partibus continui. Sed Angelus et anima dicuntur simplicia per hoc quod omnino carent quantitate ; et ideo non applicantur ad continuum nisi per contactum virtutis ; unde totum illud quod virtute Angeli contingitur, respondet Angelo, qui non unitur ut forma, ut locus unus ; et animæ, quæ unitur ut forma, ut perfectibile unum ; et sicut Angelus est in qualibet parte sui loci totus, ita et anima in qualibet parte sui perfectibilis, tota.

ARTICULUS XI. — *Utrum in homine anima rationalis, sensibilis et vegetabilis, sit una substantia.* (I part., quæst. LXXVI, art. 3.)

Undecimo quæritur, utrum in homine anima rationalis, sensibilis et vegetabilis, sit una substantia. Et videtur quod non. Ubicumque enim est actus animæ, ibi est et anima. Sed in embryone actus animæ vegetabilis præcedit actum animæ sensibilis ; et actus animæ sensibilis actum animæ rationalis. Ergo in concepto primum est anima vegetabilis quam sensibilis, et sensibilis quam rationalis ; et ita non sunt idem secundum substantiam.

2. Sed dicebatur, quod actus animæ vegetabilis et sensibilis non est in embryone ab anima quæ sit in embryone, sed a virtute in eo existente ab anima parentis. — Sed contra, nullum agens finitum agit sua virtute nisi secundum determinatam distantiam, ut patet in motu projectionis ; projiciens enim usque ad locum determinatum projicit secundum modum suæ virtutis. Sed in embryone apparent motus et operationes animæ, quantumcumque parens distet, cujus tamen virtus finita est. Non igitur operationes animæ sunt in embryone per virtutem animæ parentis.

3. Præterea, Philosophus dicit in lib. de generat. Animalium (II, cap. II), quod embryo prius est animal quam homo. Sed animal non est nisi quod habet animam sensibilem ; homo autem est per animam rationalem. Ergo ipsa anima sensibilis est prius in embryone quam anima rationalis ; et non solum virtus ejus.

4. Præterea, vivere et sentire sunt operationes quæ non possunt esse nisi a principio intrinseco : sunt enim actus animæ. Ergo cum embryo vivat et sentiat antequam habeat animam rationalem, vivere et sentire non erunt ex animo exteriori parentis, sed ab anima intus existente.

5. Præterea, Philosophus dicit in II de Anima (com. xxxvi), quod anima est causa corporis viventis non solum sicut forma, sed sicut efficiens et finis. Sed non esset efficiens causa corporis nisi adesset corpori quando formatur. Formatur autem ante infusionem animæ rationalis. Ergo ante infusionem animæ rationalis est in embryone anima, et non solum animæ virtus.

6. Sed dicebatur, quod formatio corporis fit ab anima, non quæ est in embryone, sed ab anima parentis. — Sed contra, corpora viventia secundum motus proprios movent seipsa. Sed generatio corporis viventis est quidam motus ejus proprius, cum ejus principium proprium sit potentia generativa. Ergo secundum istum modum res viva movet seipsam. Sed movens seipsum componitur ex movente et moto, ut probatur in VIII Phys. (com. xxviii et xxx). Ergo principium generationis, quod format corpus vivum, est anima quæ est in embryone.

7. Præterea, manifestum est quod embryo augetur. Augmentum autem est motus secundum locum, ut dicitur in IV Physic. Cum ergo animal secundum locum moveat seipsum, movebit etiam seipsum secundum augmentum : et ita oportet quod in embryone sit principium talis motus, et non habeat hunc motum ab anima extrinseca.

8. Præterea, Philosophus dicit in lib. de generat. Animalium (II, cap. ii), quod non potest dici quod in embryone non sit anima ; sed primo est ibi anima cibativa, postea sensitiva.

9. Sed dicebatur, quod hoc dicit Philosophus non quod sit ibi anima in actu, sed in potentia. — Sed contra, nihil agit nisi inquantum est actu. Sed in embryone sunt actiones animæ. Ergo est ibi anima in actu ; et ita relinquitur quod non sit tantum una substantia.

10. Præterea, impossibile est quod idem sit ab extrinseco et intrinseco. Sed anima rationalis est in homine ab extrinseco, vegetabilis autem et sensibilis ab intrinseco, idest a principio quod est in semine, ut patet per Philosophum in lib. de generat. Animalium (II, cap. ii). Ergo non est idem in homine secundum substantiam anima vegetabilis, sensibilis et rationalis.

11. Præterea, impossibile est ut quod est substantia in uno, sit accidens in alio ; unde dicit Philosophus in VIII Metaph., quod calor non est forma substantialis ignis, cum sit accidens in aliis. Sed anima sensibilis est substantia in brutis animalibus.

Non ergo potentia tantum in homine, cum potentiæ sint quædam proprietates et accidentia animæ.

12. Præterea, homo est nobilius animal quam bruta animalia. Sed animal dicitur propter animam sensibilem. Ergo anima sensibilis est nobilior in homine quam in brutis animalibus. Sed in brutis animalibus est quædam substantia, et non tantum potentia animæ. Ergo multo magis in homine est quædam substantia per se.

13. Præterea, impossibile est quod idem secundum substantiam sit corruptibile et incorruptibile. Sed anima rationalis est incorruptibilis; animæ vero sensibiles et vegetabiles sunt corruptibiles. Ergo impossibile est quod anima rationalis, sensibilis et vegetabilis sint idem secundum substantiam.

14. Sed dicebatur, quod anima sensibilis in homine est incorruptibilis. — Sed contra, corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicit Philosophus in X Metaphys. (com. XXVI). Sed anima sensibilis in brutis est corruptibilis. Si igitur in homine anima sensibilis est incorruptibilis, non erit ejusdem generis anima sensibilis in homine et in equo; et ita, cum animal dicatur per animam sensibilem, homo et equus non essent in uno genere animalis; quod patet esse falsum.

15. Præterea, impossibile est quod idem secundum substantiam sit rationale et irrationale, quia contradictio non verificatur de eodem. Sed anima sensibilis et vegetabilis sunt irrationales. Ergo non possunt idem esse in substantia cum anima rationali.

16. Præterea, corpus est proportionatum animæ. Sed in corpore sunt diversa principia operationum animæ, quæ vocantur membra principalia. Ergo non est tantum una anima, sed plures.

17. Præterea, potentiæ animæ naturaliter ab essentia animæ fluunt. Ab uno autem naturaliter non procedit nisi unum. Si ergo anima est una tantum in homine, non procederent ab ea vires quædam affixæ organis, et quædam non affixæ.

18. Præterea, genus sumitur a materia, differentia vero a forma. Sed genus hominis est animal, differentia vero rationale. Cum ergo animal dicatur ab anima sensibili, videtur quod non solum corpus, sed etiam anima sensibilis comparetur ad animam rationalem per modum materiæ. Ergo non sunt idem in substantia anima rationalis et anima sensibilis.

19. Præterea, homo et equus conveniunt in animali. Animal autem dicitur per animam sensibilem. Ergo conveniunt in anima sensibili. Sed anima sensibilis in equo non est rationalis. Ergo nec in homine.

20. Præterea, si anima rationalis, sensibilis et vegetabilis sint idem secundum substantiam in homine; oportet quod in

quacumque parte est una earum, sit et alia. Hoc autem est falsum. Nam in ossibus est anima vegetabilis, quia nutriuntur et augentur ; non autem anima sensibilis, quia sine sensu sunt. Ergo non sunt idem secundum substantiam.

Sed contra est quod dicitur in lib. de eccles. Dogmatibus (cap. xv) : *Neque duas animas in uno homine esse dicimus, sicut Jacobus et alii Syrorum scribunt ; unam animalem qua animetur corpus, et aliam rationalem quæ rationi ministret: sed dicimus unam eamdemque animam in homine, quæ corpus sua societate vivificet, et semetipsam sua ratione disponat.*

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem sunt diversæ opiniones, non solum modernorum, sed etiam antiquorum. Plato enim (lib. XXXII, in dialogo de Natura et in dialogo de Justo) posuit diversas animas esse in corpore ; et hoc quidem consequens erat suis principiis : posuit enim Plato quod anima unitur corpori ut motor, et non ut forma ; dicens animam esse in corpore sicut est nauta in navi : ubi autem apparent diversæ actiones secundum genus, oportet ponere diversos motores ; sicut in navi alius est qui gubernat, et alius qui remigat. Nec eorum diversitas repugnat unitati navis : quia sicut actiones ordinatæ sunt, ita et motores qui sunt in navi, ordinati sunt, unus sub alio. Et similiter non videtur repugnare unitati hominis vel animalis, si sint plures animæ in uno corpore, ut motores ordinati sub invicem secundum ordinem operationum animæ. Sed secundum hoc, cum ex motore et mobili non fiat unum simpliciter et per se, homo non esset unum simpliciter et per se, neque animal ; neque esset generatio aut corruptio simpliciter, cum corpus accipit animam vel amittit. Unde oportet dicere, quod anima unitur corpori non solum ut motor, sed ut forma ; ut etiam ex superioribus (art. 8 et 9) manifestum est. Sed etiam hoc posito, adhuc secundum Platonis principia consequens est quod sint plures animæ in homine et in animali. Posuerunt enim Platonici, universalia esse formas separatas, quæ de sensibilibus prædicantur inquantum participata sunt ab eis ; utpote Socrates dicitur animal inquantum participat ideam animalis, et homo inquantum participat ideam hominis ; et secundum hoc relinquitur quod alia sit forma secundum essentiam secundum quam Socrates dicitur esse animal, et alia secundum quam dicitur esse homo. Unde ad hoc sequitur quod anima sensibilis et rationalis secundum substantiam differant. Sed hoc non potest stare : quia ex diversis actu existentibus non fit aliquid unum per se : quia si de aliquo subjecto prædicentur aliqua secundum diversas formas per se, unum illorum prædicatur de altero per accidens; sicut de Socrate dicitur album secundum albedinem, et musicum secundum musicam; unde musicum de albo secundum accidens prædi-

catur. Si igitur Socrates dicatur homo et animal secundum aliam et aliam formam, sequeretur quod hæc prædicatio, *homo est animal*, sit per accidens ; et quod homo non sit vere id quod est animal. Contingit tamen secundum diversas formas fieri prædicationem per se, quando habent ordinem ad invicem ; ut si dicatur quod habens superficiem est coloratum. Nam color est in substantia mediante superficie. Sed hic modus prædicandi per se non est quia prædicatum ponatur in definitione subjecti ; sed magis e converso. Superficies enim ponitur in definitione coloris sicut numerus in definitione paris. Si ergo hoc modo esset prædicatio per se hominis et animalis; cum anima sensibilis quasi materialiter ordinetur ad rationem ; si diversæ sint, sequetur quod animal non prædicabitur per se de homine, sed magis e contrario. Sequetur etiam aliud inconveniens. Ex pluribus enim actu existentibus non fit unum simpliciter, nisi sit aliquid uniens et aliquo modo ligans ea ad invicem. Sic ergo, si secundum diversas formas Socrates esset animal et rationale, indigerent hæc duo, ad hoc quod unirentur simpliciter, aliquo quod faceret ea unum. Unde cum hoc non sit assignare ; remanebit quod homo non erit unum nisi aggregatione, sicut acervus, qui est secundum quid unum, et simpliciter multa ; et ita etiam non erit homo ens simpliciter : quia unumquodque intantum est ens, inquantum est unum. Iterum aliud inconveniens sequitur. Cum enim genus sit substantiale prædicatum ; oportet quod forma secundum quam individuum substantiæ recipit prædicationem generis, sit forma substantialis ; et ita oportet quod anima sensibilis, secundum quam Socrates dicitur animal, sit forma substantialis in eo ; et sic necesse est quod det esse simpliciter corpori, et faciat ipsum hoc aliquid. Anima ergo rationalis, si est alia secundum substantiam, non facit hoc aliquid, nec esse simpliciter ; sed solum esse secundum quid ; cum adveniat rei jam subsistenti ; unde non erit forma substantialis, sed accidentalis ; et sic non dabit speciem Socrati, cum etiam species sit prædicatum substantiale. Relinquitur ergo quod in homine sit tantum una anima secundum substantiam, quæ est rationalis, sensibilis et vegetabilis ; et hoc consequens est ei, quod in præcedentibus (art. 9 hujus quæst., et quæst. præc., art. 3) ostendimus de ordine formarum substantialium : scilicet quod nulla forma substantialis unitur materiæ mediante alia forma substantiali ; sed forma perfectior dat materiæ quicquid dabat forma inferior, et adhuc amplius. Unde anima rationalis dat corpori humano quicquid dat anima sensibilis brutis, vegetabilis plantis, et ulterius aliquid; et propter hoc ipsa est in homine et vegetabilis et sensibilis et rationalis. Huic etiam attestatur, quod cum operatio unius potentiæ fuerit intensa, impeditur alterius operatio, et e contra fit redundantia ab una potentia in aliam : quod

non esset, nisi omnes potentiæ in una essentia animæ radicarentur.

Ad primum ergo dicendum, quod supposito quod sit tantum una substantia animæ in corpore humano, diversimodo ad hoc argumentum respondetur a diversis. Quidam enim dicunt, quod in embryone ante animam rationalem non est anima, sed quædam virtus procedens ab anima parentis ; et ab hujusmodi virtute sunt operationes quæ in embryone apparent; quæ dicitur virtus formativa. Sed hoc non est omnino verum : quia in embryone apparet non solum formatio corporis, quæ potest attribui prædictæ virtuti ; sed etiam aliæ operationes, quæ non possunt attribui nisi animæ, ut augeri, sentire, et hujusmodi. Posset tamen hoc sustineri, si prædictum principium activum in embryone pro tanto diceretur virtus animæ, non anima, quia nondum est anima perfecta, sicut nec embryo est animal perfectum. Sed tunc eadem remanebit difficultas. Dicunt enim aliqui, quod primo in embryone sit anima vegetabilis quam sensibilis, et sensibilis quam rationalis, non tamen est alia et alia; sed primo quidem reducitur semen in actum animæ vegetabilis per principium activum, quod est in semine; quæ quidem anima in processu temporis magis ad ulteriorem producitur perfectionem per processum generationis, et ipsamet fit anima sensibilis; quæ quidem ulterius producitur in majorem perfectionem a principio extrinseco, et fit anima rationalis. Sed secundum hanc positionem sequetur quod ipsa substantia animæ rationalis (1) sit a principio activo quod est in semine, sed alia perfectio adveniat ibi ultimo a principio extrinseco; et ita sequeretur quod anima rationalis secundum suam substantiam sit corruptibilis : non enim potest esse incorruptibile quod a virtute quæ est in semine causatur. Et ideo aliter dicendum est, quod generatio animalis non est tantum una generatio simplex; sed succedunt sibi invicem multæ generationes et corruptiones; sicut dicitur quod primo habet formam seminis; et secundo formam sanguinis, et sic deinceps quousque perficiatur generatio ; et ideo cum corruptio et generatio non sint sine abjectione et additione formæ, oportet quod forma imperfecta quæ prius inerat abjiciatur, et perfectior inducatur; et hoc quousque conceptum habeat formam perfectam. Et ideo dicitur, quod anima vegetabilis prius est in semine ; sed illa abjicitur in processu generationis; et succedit alia, quæ non solum est vegetabilis, sed etiam sensibilis. Ad istam iterum additur alia quæ simul est vegetabilis, sensibilis et rationalis.

Ad secundum dicendum, quod virtus quæ est in semine a patre, est virtus permanens ab intrinseco, non fluens ab extrinseco, sicut virtus moventis quæ est in projectis : et ideo quantumcumque pater distet secundum locum, virtus quæ est in

(1) *Al.* substantialis.

semine, operatur. Non enim virtus activa quæ est in semine, potest esse a matre, licet hoc quidam dicant; quod femina non est principium activum, sed passivum. Tamen quantum ad aliquid est simile : sicut enim virtus projicientis, quæ est finita, movet motu locali usque ad determinatam distantiam loci, ita virtus generantis movet motu generationis usque ad determinatam formam.

Ad tertium dicendum, quod illa virtus habet rationem animæ, ut dictum est ; et ideo ab ea embryo potest dici animal.

Et similiter dicendum ad quartum, quintum, sextum, septimum et octavum.

Ad nonum dicendum, quod sicut anima est in embryone in actu, sed imperfecte; ita operatur secundum operationes imperfectas.

Ad decimum dicendum, quod licet anima sensibilis in brutis sit ab intrinseco; tamen in homine substantia animæ, qua est simul vegetabilis, sensibilis et rationalis, est ab extrinseco, ut jam dictum est.

Ad undecimum dicendum, quod anima sensibilis non est accidens in homine, sed substantia, cum sit idem in substantia cum anima rationali : sed potentia sensitiva est accidens in homine, sicut et in aliis animalibus.

Ad duodecimum dicendum, quod anima sensibilis est nobilior in homine quam in aliis animalibus : quia in homine non tantum sensibilis est, sed etiam rationalis.

Ad decimumtertium dicendum, quod anima sensibilis in homine secundum substantiam est incorruptibilis, cum ejus substantia sit substantia animæ rationalis ; licet forte potentiæ sensitivæ, quæ sunt actus corporis, non remaneant post corpus, ut quibusdam videtur.

Ad decimumquartum dicendum, quod si anima sensibilis quæ est in brutis, et anima sensibilis quæ est in homine, collocarentur secundum se in genere vel specie, non essent unius generis ; nisi forte logice loquendo secundum aliquam intentionem communem. Sed id quod est in genere et specie proprie, est compositum, quod utrobique est corruptibile.

Ad decimumquintum dicendum, quod anima sensibilis in homine non est anima irrationalis, sed est anima sensibilis et rationalis simul. Sed verum est quod potentiæ animæ sensitivæ, quædam quidem sunt irrationales secundum se, sed participant rationem secundum quod obediunt rationi; potentiæ autem animæ vegetabilis sunt penitus irrationabiles, quia non obediunt rationi, ut patet per Philosophum in I Et. (cap. ult.).

Ad decimumsextum dicendum, quod licet sint plura principalia membra in corpore, in quibus manifestantur principia quarumdam operationum animæ ; tamen omnia dependent a corde sicut a primo principio corporali.

Ad decimumseptimum dicendum, quod ab anima humana inquantum unitur corpori, effluunt vires affixæ organis; inquantum vero excedit sua virtute corporis capacitatem, effluunt ab ea vires non affixæ organis.

Ad decimumoctavum dicendum, quod sicut ex superioribus quæstionibus patet, ab una et eadem forma materia recipit diversos gradus perfectionis; et secundum quod materia perficitur inferiori gradu perfectionis, remanet adhuc materialis dispositio ad ulterioris perfectionis gradum; et sic secundum quod corpus perficitur in esse sensibili ab anima humana, remanet adhuc ut materiale respectu ulterioris perfectionis; et secundum hoc, animal quod est genus, sumitur a materia; et rationale, quod est differentia, sumitur a forma.

Ad decimumnonum dicendum, quod sicut animal, inquantum animal, neque est rationale neque irrationale; sed ipsum animal rationale est homo, animal vero irrationale est animal brutum : ita anima sensibilis, inquantum hujusmodi, neque rationalis neque irrationalis est; sed ipsa anima sensibilis in homine est rationalis, in brutis vero irrationalis.

Ad vicesimum dicendum, quod licet una sit anima sensibilis et vegetabilis; non tamen oportet quod in quocumque apparet operatio unius, appareat operatio alterius, propter diversam partium dispositionem : ex quo etiam contingit quod nec omnes operationes animæ sensibilis exercentur per unam partem; sed visus per oculum, auditus per aures, et sic de aliis.

ARTICULUS XII. — *Utrum anima sit suæ potentiæ.* (I part., quæst. LXXVII, art. 1.)

Duodecimo quæritur, utrum anima sit suæ potentiæ. Et videtur quod sic. Dicitur enim in lib. de Spiritu et Anima (cap. XIII, a med.) : *Anima habet sua naturalia, et illa omnia est : potentiæ namque atque vires ejus idem sunt quod ipsa. Habet accidentia, et illa non sunt suæ vires, et suæ virtutes non sunt; non est enim sua prudentia, sua temperantia, sua justitia, sua fortitudo.* Ex hoc expresse videtur haberi quod anima sit suæ potentiæ.

2. Præterea, in eodem lib. (cap XIII, in princ.), dicitur : *Anima secundum sui operis officium variis nuncupatur nominibus : dicitur namque anima dum vegetat, sensus dum sentit, animus dum sapit, mens dum intelligit, ratio dum discernit, memoria dum recordatur, voluntas dum vult. Ista tamen non differunt in substantia, quemadmodum in nominibus : quoniam omnia ista sunt anima.* Ex hoc etiam idem habetur quod prius.

3. Præterea, Bernardus dicit (lib. Meditat., cap. I) : *Tria quædam intueor in anima : memoriam, intelligentiam, et*

voluntatem; et hæc tria esse ipsam animam. Sed eadem ratio est etiam de aliis potentiis animæ. Ergo anima est suæ potentiæ.

4. Præterea, Augustinus dicit in VI de Trin. (lib. X, cap. XI), quod memoria, intelligentia et voluntas, sunt una vita, una essentia. Sed non nisi essentia animæ. Ergo potentiæ animæ sunt idem quod ejus essentia.

5. Præterea, nullum accidens excedit suum subjectum. Sed memoria, intelligentia et voluntas, excedunt animam : non enim sui solum anima meminit, neque se solum intelligit et vult, sed etiam alia. Ergo hæc tria non sunt accidentia animæ : sunt igitur idem quod essentia animæ, et eadem ratione aliæ potentiæ.

6. Præterea, secundum hæc tria attenditur imago Trinitatis in anima. Sed anima est ad imaginem Trinitatis secundum seipsam, et non solum secundum ejus accidentia. Ergo prædictæ potentiæ non sunt accidentia animæ : sunt igitur de essentia ejus.

7. Præterea, accidens est quod potest adesse et abesse præter subjecti corruptionem. Sed potentiæ animæ non possunt abesse. Ergo non sunt accidentia animæ; et sic idem quod prius.

8. Præterea, nullum accidens est principium substantialis differentiæ; quia differentia complet definitionem rei, quæ significat quid est res. Sed potentiæ animæ sunt principia differentiarum substantialium; sensibile enim dicitur secundum sensum, rationale secundum rationem. Ergo potentiæ non sunt accidentia animæ, sed sunt ipsa anima, quæ est forma corporis ; nam forma est principium substantialis differentiæ.

9. Præterea, forma substantialis est virtuosior quam accidentalis. Sed accidentalis a seipsa agit, et non per aliam potentiam mediam. Ergo et substantialis. Cum igitur anima sit forma substantialis ; potentiæ quibus agit, non sunt aliud quam ipsa.

10. Præterea, idem est principium essendi et operandi. Sed anima secundum seipsam est principium essendi, quia secundum suam essentiam est forma. Ergo sua essentia est principium operandi. Sed potentia nihil est aliud quam principium operandi. Essentia igitur animæ est ejus potentia.

11. Præterea, substantia animæ, inquantum est in potentia ad intelligibilia, est intellectus possibilis; inquantum autem est actu, est agens. Sed esse actu et esse in potentia non significant aliud quam ipsam rem quæ est in potentia et in actu. Ergo anima est intellectus agens et possibilis ; et eadem ratione est suæ potentiæ.

12. Præterea, sicut materia prima est in potentia ad formas sensibiles, ita anima intellectiva est in potentia ad formas in-

telligibiles. Sed materia prima est sua potentia. Ergo anima intellectiva est sua potentia.

13. Præterea, Philosophus in lib. Ethic. (IX, cap. IV) dicit, quod homo est intellectus. Sed hoc non est nisi ratione animæ rationalis. Ergo anima est intellectus; et eadem ratione est etiam suæ potentiæ.

14. Præterea, Philosophus in II de Anima (com. VI) dicit, quod anima est actus primus, sicut scientia. Sed scientia est immediatum principium actus secundi, qui est considerare. Ergo anima est immediatum principium operationum suarum. Sed immediatum principium operationis dicitur potentia. Ergo anima est suæ potentiæ.

15. Præterea, omnes partes sunt consubstantiales toti, quia totum consistit ex partibus. Sed potentiæ animæ sunt partes ejus, ut patet in II de Anima (com. IX). Ergo sunt substantiales animæ, et non sunt accidentia.

16. Præterea, forma simplex non potest esse subjectum. Sed anima est forma simplex, ut supra (art. 6) ostensum est. Ergo non potest esse subjectum accidentium. Potentiæ ergo quæ sunt in anima, non sunt ejus accidentia.

17. Præterea, si potentiæ sunt accidentia animæ, oportet quod ab essentia ejus fluant; accidentia enim propria causantur ex principiis subjecti. Sed essentia animæ, cum sit simplex, non potest esse causa tantæ diversitatis accidentium, quantum apparet in potentiis animæ. Potentiæ igitur animæ non sunt ejus accidentia. Relinquitur ergo quod ipsa anima sit suæ potentiæ.

Sed contra, sicut se habet essentia ad esse, ita posse ad agere. Ergo permutatim, sicut se habent esse et agere ad invicem, ita se habent potentia et essentia. Sed in solo Deo idem est esse et agere. Ergo in solo Deo idem est potentia et essentia. Anima ergo non est suæ potentiæ.

Præterea, nulla qualitas est substantia. Sed potentia naturalis est quædam species qualitatis, ut patet in prædicamentis. Ergo potentiæ naturales animæ non sunt ipsa essentia animæ.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem sunt diversæ opiniones. Quidam enim dicunt, quod anima est suæ potentiæ; alii vero hoc negant dicentes, potentias animæ esse quasdam proprietates ipsius. Et ut harum opinionum diversitas cognoscatur, sciendum, quod potentia nihil aliud est quam principium operationis alicujus, sive sit actio sive passio; non quidem principium quod est subjectum agens aut patiens; sed id quo agens agit, aut patiens patitur; sicut ars ædificativa est potentia in ædificatore, qui per eam ædificat; et calor in igne, qui calore calefacit; et siccum est potentia in lignis, quia secundum hoc sunt combustibilia. Ponentes igitur quod anima sit suæ potentiæ, hoc intelligunt, quod ipsa essentia animæ sit

principium immediatum omnium operationum animæ; dicentes, quod homo per essentiam animæ intelligit, sentit, et alia hujusmodi operatur, et secundum diversitatem operationum diversis nominibus nominatur : sensus quidem inquantum est principium sentiendi, intellectus autem inquantum est intelligendi principium, et sic de aliis ; utpote si ignis calorem nominaremus potentiam liquefactivam, calefactivam et desiccativam, quia hæc omnia operatur. Sed hæc opinio stare non potest. Primo quidem, quia unumquodque agit secundum quod actu est, illud scilicet quod agit; ignis enim calefacit non inquantum actu est lucidum, sed inquantum est actu calidum : et exinde est quod omne agens agit sibi simile. Unde oportet quod ex eo quod agitur, consideretur principium quo agitur ; oportet enim utrumque esse conforme. Unde in II Physic. (com. LXX) dicitur, quod forma et generans sunt idem specie. Cum ergo id quod agit, non pertinet ad esse substantiale rei, impossibile est quod principium quo agit, sit aliquid de essentia rei ; et hoc manifeste apparet in agentibus naturalibus. Quia enim agens naturale in generatione agit transmutando materiam ad formam, quod quidem fit secundum quod materia primo disponitur ad formam, et tandem consequitur formam, secundum quod generatio est terminus alterationis ; necesse est quod ex parte agentis id quod immediate agit, sit forma accidentalis correspondens dispositioni materiæ ; sed oportet ut forma accidentalis agat in virtute formæ substantialis, quasi instrumentum ejus ; alias non induceret agendo formam substantialem. Et propter hoc in elementis non apparent aliqua principia actionum, nisi qualitates activæ et passivæ, quæ tamen agunt in virtute formarum substantialium ; et propter hoc earum actio non solum terminatur ad dispositiones accidentales, sed etiam ad formas substantiales. Nam et in artificialibus actio instrumenti terminatur ad formam intentam ab artifice. Si vero est aliquod agens quod directe et immediate sua actione producat substantiam, sicut nos dicimus de Deo, qui creando producit rerum substantias, et sicut Avicenna dicit (lib. VIII Metaph., cap. VII, et lib. IX, cap. V) de intelligentia agente, a qua secundum ipsum fluunt formæ substantiales in istis inferioribus ; hujusmodi agens agit per suam essentiam ; et sic non erit in eo aliud potentia activa et ejus essentia. De potentia vero passiva manifestum est quod potentia passiva quæ est ad actum substantialem, est in genere substantiæ ; et quæ est ad actum accidentalem, est in genere accidentis per reductionem, sicut principium, et non sicut species completa ; quia unumquodque genus dividitur per potentiam et actum. Unde potentia homo est in genere substantiæ, et potentia album est in genere qualitatis. Manifestum est autem quod potentiæ animæ, sive sint activæ sive passivæ, non dicuntur directe per respec-

tum ad aliquid substantiale, sed ad aliquid accidentale; et similiter esse intelligens vel sentiens actu, non est esse substantiale, sed accidentale, ad quod ordinatur intellectus et sensus; et similiter esse magnum vel parvum, ad quod ordinatur vis augmentativa. Generativa vero potentia et nutritiva ordinantur quidem ad substantiam producendam vel conservandam, sed per transmutationem materiæ; unde talis actio, sicut et aliorum agentium naturalium, fit a substantia mediante principio accidentali. Manifestum est ergo quod ipsa essentia animæ non est principium immediatum suarum operationum; sed operatur mediantibus principiis accidentalibus; unde potentiæ animæ non sunt ipsa essentia animæ, sed proprietates ejus. Deinde hoc apparet ex ipsa diversitate actionum animæ, quæ sunt genere diversæ, et non possunt reduci ad unum principium immediatum; cum quædam earum sint actiones et quædam passiones, et aliis hujusmodi differentiis differant; quæ oportet attribui diversis principiis. Et ita, cum essentia animæ sit unum principium, non potest esse immediatum principium omnium suarum actionum; sed oportet quod habeat plures et diversas potentias correspondentes diversitati suarum actionum; potentia enim ad actum dicitur correlative; unde secundum diversitatem actionum oportet esse diversitatem potentiarum. Et inde est quod Philosophus in VI Ethic. (cap. I et IX) dicit, quod scientificum animæ quod est necessariorum, et ratiocinativum quod est contingentium, sunt diversæ potentiæ; quia necessarium et contingens genere differunt.

Ad primum ergo dicendum, quod liber iste de Spiritu et Anima, non est Augustini, sed dicitur cujusdam Cisterciensis fuisse; nec est multum curandum de his quæ in eo dicuntur. Si tamen sustineatur, potest dici, quod anima est suæ potentiæ, vel suæ vires, quia sunt naturales proprietates ejus. Unde in eodem lib. dicitur, quod omnes potentiæ sunt una anima, proprietate quidem diversæ, sed potentia una; et est similis modus dicendi, sicut si diceretur, quod calidum, lucidum et leve sunt unus ignis.

Et similiter dicendum ad secundum, tertium et quartum.

Ad quintum dicendum, quod accidens non excedit subjectum in essendo, excedit tamen in agendo; calor enim ignis exteriora calefacit; et secundum hoc potentiæ animæ excedunt ipsam, inquantum anima intelligit et diligit non solum se, sed etiam alia. Augustinus autem inducit hanc rationem comparans notitiam et amorem ad mentem, non ut ad cognoscentem et ad amantem, sed ut ad cognitum et amatum. Si enim secundum hanc habitudinem compararet ad ipsam ut accidentia ad subjectum, sequeretur quod anima non cognosceret et amaret nisi se. Unde fortassis secundum hunc intellectum dixit, quod sunt una vita,

una essentia; quia notitia in actu est quodammodo cognitum, et amor in actu est quodammodo ipsum amatum.

Ad sextum dicendum, quod imago Trinitatis in anima attenditur non secundum potentiam tantum, sed etiam secundum essentiam; sic enim repræsentatur una essentia in tribus personis, licet deficienter. Si autem anima esset suæ potentiæ, non esset distinctio potentiarum ab invicem nisi solis nominibus; et sic non repræsentaretur convenienter distinctio personarum quæ est in divinis.

Ad septimum dicendum, quod tria sunt genera accidentium; quædam enim causantur ex principiis speciei; et dicuntur propria, sicut risibile homini; quædam vero causantur ex principiis individui; et hoc dicitur, quia vel habent causam permanentem in subjecto, et hæc sunt accidentia inseparabilia, sicut masculium et femininum, et alia hujusmodi; quædam vero habent causam non permanentem in subjecto, et hæc sunt accidentia separabilia, ut sedere et ambulare. Est autem commune omni accidenti quod non sit de essentia rei; et ita non cadit in definitione rei; unde de re intelligimus quod quid est, absque hoc quod intelligamus aliquid accidentium ejus. Sed species non potest intelligi sine accidentibus quæ consequuntur principium speciei; potest tamen intelligi sine accidentibus individui etiam inseparabilibus: sine separabilibus vero esse potest non solum species, sed et individuum. Potentiæ vero animæ sunt accidentia sicut proprietates. Unde licet sine illis intelligatur quid est anima, non autem animam sine eis esse est possibile neque intelligibile.

Ad octavum dicendum, quod sensibile et rationale secundum quod sunt differentiæ essentiales, non sumuntur a sensu et intellectu, sed ab anima sensitiva et intellectiva.

Ad nonum dicendum, quod quare forma substantialis non sit immediatum principium actionis in agentibus inferioribus, ostensum est (in corp. art.)

Ad decimum dicendum, quod anima est principium operandi, sed primum, non proximum. Operantur enim potentiæ virtute animæ, sicut et qualitates elementorum in virtute formarum substantialium.

Ad undecimum dicendum, quod ipsa anima est in potentia ad ipsas formas intelligibiles; sed ista potentia non est essentia animæ, sicut nec potentia ad statuam quæ est in aere, est essentia aeris; esse enim actu et potentia non sunt de essentia rei, quoniam actus non est essentialis.

Ad duodecimum dicendum, quod materia prima est in potentia ad actum substantialem, qui est forma; et ideo ipsa potentia est ipsa essentia ejus.

Ad decimumtertium dicendum, quod homo dicitur intellectus esse, quia intellectus dicitur id quod est potius in homine,

sicut civitas dicitur esse rector civitatis ; non tamen hoc dictum est eo quod essentia animæ sit ipsa potentia intellectus.

Ad decimumquartum dicendum, quod similitudo inter animam et scientiam attenditur secundum quod utraque est actus primus, non autem quantum ad omnia ; unde non oportet quod anima sit immediatum principium operationum, sicut scientia.

Ad decimumquintum dicendum, quod potentiæ animæ non sunt partes essentiales animæ quasi constituentes essentiam ejus ; sed partes potentiales, quia virtus animæ distinguitur per hujusmodi potentias.

Ad decimumsextum dicendum, quod forma simplex quæ non est subsistens, vel si subsistit, quæ est actus purus, non potest esse subjectum accidentis. Anima autem est forma subsistens, et non est actus purus, loquendo de anima humana ; et ideo potest esse subjectum potentiarum quarumdam, scilicet intellectus, et voluntatis. Potentiæ autem sensitivæ et nutritivæ partis sunt in composito sicut in subjecto ; quia cujus est actus, ejus est potentia, ut patet per Philosophum in lib. de Somn. et Vigilia (cap. I ante med.).

Ad decimumseptimum dicendum, quod licet anima sit una in essentia, tamen est in ea potentia et actus, et habet diversam habitudinem ad res ; diversimode etiam comparatur ad corpus; et propter hoc ab una essentia animæ possunt procedere diversæ potentiæ.

ARTICULUS XIII. — *Utrum potentiæ distinguantur per objecta.*

(I part., quæst. LXXVII, art. 3.)

Tertiodecimo quæritur de distinctione potentiarum animæ, utrum videlicet distinguantur per objecta. Et videtur quod non. Quia contraria sunt quæ maxime distant. Sed contrarietas objectorum non diversificat potentias ; eadem enim potentia albi et nigri est visus. Ergo nulla differentia objectorum diversificat potentias.

2. Præterea, magis differunt quæ differunt secundum substantiam, quam quæ differunt secundum accidens. Sed homo et lapis differunt secundum substantiam; sonus autem et coloratum differunt secundum accidens. Cum igitur homo et lapis ad eamdem potentiam pertineant, multo magis sonus et coloratum; et ita nulla differentia objectorum facit differre potentias.

3. Præterea, si differentia objectorum esset causa diversitatis potentiarum, oporteret quod unitas objecti esset causa identitatis in potentiis. Videmus autem quod idem objectum ad diversas potentias se habet ; idem enim est quod intelligitur et desideratur ; bonum enim intelligibile est objectum voluntatis. Ergo differentia objectorum non est causa diversitatis potentiarum.

4. Præterea, ubi est eadem causa, est idem effectus. Si ergo objecta diversa diversificarent potentias aliquas, oporteret quod diversitatem facerent ubique in potentiis. Hoc autem non videmus; nam quædam objecta diversa comparantur quidem ad diversas potentias, sicut sonus et color ad auditum et visum; et iterum ad unam potentiam, scilicet ad imaginationem et intellectum. Relinquitur ergo quod differentia objectorum non sit causa diversitatis potentiarum.

5. Præterea, habitus sunt perfectiones potentiarum; perfectibilia enim distinguuntur per perfectiones proprias. Ergo potentiæ distinguuntur secundum habitus, et non secundum objecta.

6. Præterea, omne quod est in aliquo, est in eo per modum recipientis. Sed potentiæ animæ sunt in organis corporeis. Sunt enim actus organorum. Ergo distinguuntur secundum organa corporis, et non secundum objecta.

7. Præterea, potentiæ animæ non sunt ipsa essentia animæ sed proprietates ejus. Proprietates autem rei fluunt ab essentia ejus. Ab uno autem non est nisi unum immediate. Ergo una sola potentia animæ est prima fluens ab essentia animæ; et mediante ea fluunt aliæ secundum aliquem ordinem; ergo potentiæ animæ differunt secundum originem, et non secundum objecta.

8. Præterea, si potentiæ animæ sunt diversæ, oportet quod una earum oriatur ab alia; quia non possunt omnes oriri ab essentia animæ immediate, cum sit una et simplex. Sed impossibile videtur quod una potentia animæ oriatur ex alia; tum quia omnes potentiæ animæ sunt simul; tum etiam quia accidens oritur a subjecto; unum autem accidens non potest esse subjectum alterius. Non ergo possunt esse diversæ potentiæ animæ per diversitatem objectorum.

9. Præterea, quanto aliqua substantia est altior; tanto ejus virtus est major, et per consequens minus multiplicata; quia omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata, ut dicitur in lib. de causis (prop. XXVII). Anima autem inter omnia inferiora est sublimior. Ergo virtus ejus est magis una, et tamen ad plura se habens. Non ergo multiplicatur secundum differentiam objectorum.

10. Præterea, si diversitas potentiarum animæ est secundum differentiam objectorum; oportet etiam quod ordo potentiarum sit secundum ordinem objectorum. Hoc autem non videtur; nam intellectus, cujus objectum est quod quid est et substantia, est posterior sensu, cujus objecta sunt accidentia, ut color et sonus: tactus autem est prior visu cum tamen visibile sit prius et communius tangibili. Ergo nec diversitas potentiarum est solum secundum differentiam objectorum.

11. Præterea, omne appetibile est sensibile vel intelligibile.

Intelligibile autem est perfectio intellectus, et sensibile perfectio sensus. Cum igitur unumquodque appetat naturaliter suam perfectionem, sequitur quod intellectus et sensus appetant naturaliter omne appetibile. Non igitur oportet ponere potentiam appetitivam præter sensitivam.

12. Præterea, appetitus non est nisi voluntas irascibilis et concupiscibilis. Sed voluntas est in intellectu, irascibilis et concupiscibilis in sensu, ut dicitur in III de Anima (com. XLII). Ergo potentia appetitiva non est ponenda præter sensitivam et intellectivam.

13. Præterea, Philosophus probat in III de Anima (com. XLVIII), quod principia motus localis in animalibus sunt sensus, sive imaginatio, et intellectus et appetitus. Sed potentia in animalibus nihil aliud est quam principium motus. Ergo potentia motiva non est præter cognoscitivam et appetitivam.

14. Præterea, potentiæ animæ ordinantur ad aliquid altius quam est natura ; alias in omnibus naturalibus essent vires animæ. Sed potentiæ quæ attribuuntur animæ vegetabili, non videntur ordinari ad aliquid altius quam natura ; ordinatur enim ad conservationem speciei per generationem, et conservationem individui per nutrimentum, et perfectam quantitatem per augmentum ; quæ omnia operatur natura etiam in rebus naturalibus. Non igitur ad hujusmodi ordinandæ sunt potentiæ animæ.

15. Præterea, quanto aliqua virtus est altior, tanto, una existens, ad plura se extendit. Sed virtus animæ est supra virtutem naturæ. Cum igitur natura eadem virtute producat in esse corpus naturale, et det ei debitam quantitatem, et conservet ipsum in esse ; videtur hoc fortius quod anima una virtute operetur. Non igitur sunt diversæ potentiæ generativa, nutriva et augmentativa.

16. Præterea, sensus est cognoscitivus accidentium. Sed aliqua alia accidentia magis ad invicem differunt quam sonus et color et hujusmodi ; quæ sunt non solum in eodem genere qualitatis, sed etiam in eadem specie, quæ est tertia. Si igitur potentiæ distinguuntur secundum differentiam objectorum, non deberent potentiæ animæ distingui penes hujusmodi accidentia, sed magis penes alia quæ magis distant.

17. Præterea, cujuslibet generis est una contrarietas prima. Si igitur penes diversa genera qualitatum possibilium diversificantur potentiæ sensitivæ, videtur quod ubicumque sunt diversæ contrarietates, sint diversæ potentiæ sensitivæ. Sed hoc alicubi invenitur ; visus enim est albi et nigri ; auditus gravis et acuti : alicubi vero non ; tactus enim est calidi et frigidi, humidi et sicci, mollis et duri, et hujusmodi. Ergo potentiæ non distinguuntur penes objecta.

18. Præterea, memoria non videtur esse alia potentia a sen-

su; est enim passio primi sensitivi, secundum Philosophum. Objecta tamen eorum differunt, quia objectum sensus est præsens, objectum vero memoriæ præteritum. Ergo potentiæ non distinguuntur penes objecta.

19. Præterea, omnia quæ cognoscuntur per sensum, cognoscuntur etiam per intellectum, et alia plura. Si igitur potentiæ sensitivæ distinguuntur secundum pluralitatem objectorum, oportet etiam quod intellectus distinguatur secundum diversas potentias, sicut et sensus; quod patet esse falsum.

20. Præterea, intellectus possibilis et agens sunt diversæ potentiæ, ut supra (art. 3, 4 et 5) ostensum est. Sed idem est objectum utriusque. Non igitur potentiæ distinguuntur secundum differentiam objectorum.

Sed contra est quod dicitur in II de Anima (com. XXXIII), quod potentiæ distinguuntur per actus, et actus per objecta.

Præterea, perfectibilia distinguuntur penes perfectiones. Sed objecta sunt perfectiones potentiarum. Ergo potentiæ distinguuntur penes objecta.

Respondeo dicendum, quod potentia secundum id quod est, dicitur ad actum; unde oportet quod per actum definiatur potentia; et secundum diversitatem actuum diversificentur potentiæ. Actus autem ex objectis speciem habent: nam si sint actus passivarum potentiarum, objecta sunt activa; si autem sunt activarum potentiarum, objecta sunt ut fines. Secundum autem utrumque horum considerantur species operationis; nam calefacere et infrigidare distinguuntur quidem secundum quod hujus principium est calor, illius autem frigus; et iterum in similes fines terminantur. Nam agens ad hoc agit ut similitudinem suam in aliud inducat. Relinquitur igitur quod secundum distinctionem objectorum attenditur distinctio potentiarum animæ. Oportet tamen attendere distinctionem objectorum secundum quod objecta sunt differentiæ actionum animæ, et non secundum aliud; quia in nullo genere species diversificatur nisi differentiis quæ per se dividunt genus. Non enim albo et nigro distinguuntur species animalis; sed rationali et irrationali. Oportet autem in actionibus animæ tres gradus considerare. Actio enim animæ transcendit actionem naturæ in rebus inanimatis (1) operantis; sed hoc contingit quantum ad duo; scilicet quantum ad modum agendi, et quantum ad id quod agitur. Oportet autem quod quantum ad modum agendi omnis acto animæ transcendat operationem vel actionem naturæ inanimati; quia cum actio animæ sit actio vitæ, vivum autem est quod seipsum movet ad operandum; oportet quod omnis operatio animæ sit secundum aliquod intrinsecum agens. Sed quantum ad id quod agitur, non omnis actio transcendit actionem naturæ inanimati: oportet enim quod fit, esse naturale, et quæ ad ipsum

(1) *Al.* animatis.

requiruntur, sic in corporibus inanimatis, sicut in corporibus animatis; sed in corporibus inanimatis fit ab agente extrinseco, in corporibus vero animatis ab agente intrinseco; et hujusmodi sunt actiones ad quas ordinantur potentiæ animæ vegetabilis. Nam ad hoc quod individuum producatur in esse, ordinatur potentia generativa; ad hoc autem quod quantitatem debitam consequatur, ordinatur vis augmentativa; ad hoc autem quod conservetur in esse, ordinatur vis nutritiva. Hæc autem consequuntur corpora inanimata ab agente naturali extrinseco tantum; et propter hoc prædictæ vires animæ dicuntur naturales. Sunt autem aliæ altiores actiones animæ, quæ transcendunt actiones formarum naturalium, etiam quantum ad id quod agitur, inquantum scilicet in anima sunt nata esse omnia secundum esse immateriale. Est enim anima quodammodo omnia secundum quod est sentiens et intelligens. Oportet autem esse diversum gradum hujusmodi esse immaterialis. Unus enim gradus est secundum quod in anima sunt res sine propriis materiis; sed tamen secundum singularitatem, et conditiones individuales, quæ consequuntur materiam; et iste est gradus sensus, qui est susceptivus specierum individualium sine materia, sed tamen in organo corporali. Altior autem et perfectissimus immaterialitatis gradus est intellectus, qui recipit species omnino a materia et conditionibus materiæ abstractas, et absque organo corporali. Sicut autem per formam naturalem res habet inclinationem ad aliquid, et habet motum aut actionem ad consequendum id ad quod inclinatur; ita ad formam etiam sensibilem vel intelligibilem sequitur inclinatio ad rem sive per sensum sive per intellectum comprehensam; quæ quidem pertinet ad potentiam appetitivam; et iterum oportet consequenter esse motum aliquem per quem perveniatur ad rem desideratam; et hoc pertinet ad potentiam motivam. Ad perfectam autem sensus cognitionem, quæ sufficiat animali, quinque requiruntur. Primo quod sensus recipiat speciem a sensibilibus; et hoc pertinet ad sensum proprium. Secundo quod de sensibilibus perceptis dijudicet, et ea ab invicem discernat: quod oportet fieri per potentiam ad quam omnia sensibilia perveniunt, quæ dicitur sensus communis. Tertium est quod species sensibilium receptæ conserventur. Indiget autem animal apprehensione sensibilium non solum ad eorum præsentiam, sed etiam postquam abierint: et hoc necessarium est reduci in aliquam potentiam. Nam et in rebus corporalibus aliud principium est recipiendi, et aliud conservandi; nam quæ sunt bene receptibilia, sunt interdum male conservativa. Hujusmodi autem potentia dicitur imaginatio, sive phantasia. Quarto autem requiruntur intentiones aliquæ quas sensus non apprehendit, sicut nocivum et utile et alia hujusmodi. Et ad hæc quidem cognoscenda pervenit homo inquirendo et confe-

rendo ; alia vero animalia quodam naturali instinctu, sicut ovis naturaliter fugit lupum tamquam nocivum ; unde ad hoc in aliis animalibus ordinatur æstimativa naturalis ; in homine autem vis cogitativa, quæ est collativa intentionum particularium : unde et ratio particularis dicitur, et intellectus passivus. Quinto autem requiritur quod ea quæ prius fuerunt apprehensa per sensus, et interius conservata ; iterum ad actualem considerationem revocentur. Et hoc quidem pertinet ad rememorativam virtutem : quæ in aliis quidem animalibus absque inquisitione suam oporationem habet, in hominibus autem cum inquisitione et studio ; unde in hominibus non solum est memoria, sed reminiscentia. Necesse autem fuit ad hoc potentiam ab aliis distinctam ordinari ; quia actus aliarum potentiarum sensitivarum est secundum motus a rebus ad animam, actus autem memorativæ potentiæ est e contrario secundum motum ab anima ad res ; diversi autem motus diversa principia motiva requirunt ; principia autem motiva potentiæ dicuntur. Quia vero sensus proprius, qui est primus in ordine sensitivarum potentiarum, immediate a sensibilibus immutatur ; necesse fuit quod secundum diversitatem immutationum sensibilium in diversas potentias distingueretur. Cum enim sensus sit susceptivus specierum sensibilium sine materia ; necesse est gradum et ordinem immutationum quibus immutantur sensus a sensibilibus, accipere per comparationem ad immateriales immutationes. Sunt igitur quædam sensibilia quorum species licet immaterialiter in sensu recipiantur, tamen etiam materialem immutationem faciunt in animalibus sentientibus. Hujusmodi autem sunt qualitates quæ sunt principia transmutationum etiam in rebus materialibus ; sicut calidum, frigidum, humidum et siccum et alia hujusmodi. Quia igitur hujusmodi sensibilia immutant nos etiam materialiter agendo, materialis autem immutatio fit per contactum ; necesse est quod hujusmodi sensibilia contingendo sentiantur ; propter quod potentia sensitiva comprehendens ea vocatur tactus. Sunt autem quædam sensibilia quæ quidem non materialiter immutant, sed tamen eorum immutatio habet materialem immutationem annexam ; quod contingit dupliciter. Uno modo sic quod materialis immutatio annexa sit tam ex parte sensibilis quam ex parte sentientis ; et hoc pertinet ad gustum ; licet enim sapor non immutet organum sensus faciendo ipsum saporosum, tamen hæc immutatio non est sine aliquali transmutatione tam saporosi quam etiam organi gustus, et præcipue secundum humectationem. Alio modo sic quod transmutatio materialis annexa sit solum ex parte sensibilis. Hujusmodi autem transmutatio vel est secundum resolutionem et alterationem quamdam sensibilis, sicut accidit in sensu odoratus ; vel solum secundum loci mutationem, sicut accidit in auditu ; unde auditus et odoratus, quia sunt sine mu-

tatione materiali sentientis, licet adsit materialis mutatio ex parte sensibilis, non tangendo, sed per medium extrinsecum sentiunt; gustus autem solum in tangendo sentit, quia requiritur immutatio materialis ex parte sentientis. Sunt autem alia sensibilia quæ immutant sensum absque materiali immutatione annexa, sicut lux et color, quorum est visus; unde visus est altior inter omnes sensus, et universalior; quia sensibilia ab eo percepta sunt communia corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus. Similiter autem vis appetitiva, quæ consequitur apprehensionem sensus, necesse est quod in duo dividatur: quia aliquid est appetibile vel ea ratione quod est delectabile sensui et conveniens; et ad hoc est vis concupiscibilis; vel ea ratione quod per hoc habetur potestas fruendi delectabilibus secundum sensum; quod quandoque contingit cum aliquo tristabili secundum sensum; sicut cum animal pugnando adipiscitur quamdam potestatem fruendi proprio delectabili, repellendo impedientia; et ad hoc ordinatur vis irascibilis. Vis autem motiva, cum ad motum ordinetur, non diversificatur nisi secundum diversitatem motuum; qui vel competunt diversis animalibus, quorum quædam sunt reptibilia, quædam volatilia, quædam gressibilia, quædam alio modo mobilia; vel etiam secundum diversas partes ejusdem animalis; nam singulæ partes habent quosdam proprios motus. Gradus autem intellectualium potentiarum similiter distinguuntur in cognoscitivas et appetitivas. Motiva autem communis est et sensui et intellectui; nam idem corpus eodem motu movetur ab utroque. Cognitio autem intellectus requirit duas potentias; scilicet intellectum agentem et possibilem, ut ex superioribus patet. Sic igitur manifestum est quod sunt tres gradus potentiarum animæ; scilicet secundum animam vegetabilem, sensitivam, et rationalem. Sunt autem quinque genera potentiarum; scilicet nutritivum, sensitivum, intellectivum, appetitivum, et motivum secundum locum; et horum quodlibet continet sub se potentias plures, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod contraria maxime differunt, sed in eodem genere. Diversitas autem objectorum secundum genus convenit diversitati potentiarum, quia et genus quodammodo in potentia est; et ideo contraria referuntur ad eamdem potentiam.

Ad secundum dicendum, quod licet sonus et color sint diversa accidentia, tamen per se differunt quantum ad immutationem sensus, ut dictum est; non autem homo et lapis, quia eis eodem modo immutatur sensus; et ideo homo et lapis differunt per accidens inquantum sentiuntur; licet differant per se inquantum sunt substantiæ. Nihil enim prohibet differentiam aliquam esse per se comparatam ad unum genus, comparatam vero ad aliud esse per accidens; sicut album et nigrum per

se differunt in genere coloris, non autem in genere substantiæ.

Ad tertium dicendum, quod eadem res comparatur ad diversas potentias animæ, non secundum eamdem rationem objecti, sed secundum aliam et aliam.

Ad quartum dicendum, quod quanto aliqua potentia est altior, tanto ad plura se extendit; unde habet communiorem rationem objecti; et inde est quod quædam conveniunt (1) in ratione objecti superioris potentiæ, quæ distinguuntur in ratione objecti quantum ad potentias inferiores.

Ad quintum dicendum, quod habitus non sunt perfectiones potentiarum, propter quas sunt potentiæ; sed sicut quibus aliqualiter se habent ad ea propter quæ sunt, idest ad objecta; unde potentiæ non distinguuntur penes habitus, sed penes objecta; sicut nec artificialia, penes objecta, sed penes fines.

Ad sextum dicendum, quod potentiæ non sunt propter organa, sed magis e converso; unde magis distinguuntur organa penes objecta quam e converso.

Ad septimum dicendum, quod anima habet aliquem præcipuum finem, sicut anima humana bonum intelligibile; habet autem et alios fines ordinatos ad hunc ultimum finem, sicut quod sensibile ordinatur ad intelligibile. Et quia anima ordinatur ad sua objecta per potentias, sequitur quod etiam potentia sensitiva sit in homine propter intellectivam, et sic de aliis. Sic igitur secundum rationem finis oritur una potentia animæ ex alia per comparationem ad objecta; unde potentias animæ distingui per potentias et objecta non est contrarium.

Ad octavum dicendum, quod licet accidens non possit esse per se subjectum accidentis, tamen subjectum subjicitur uni accidenti mediante alio; sicut corpus colori mediante superficie; et sic unum accidens oritur ex subjecto mediante alio, et una potentia ab essentia animæ mediante alia.

Ad nonum dicendum, quod anima una virtute in plura potest quam res naturalis; sicut visus apprehendit omnia visibilia; sed anima propter sui nobilitatem habet multo plures operationes quam res inanimata; unde oportet quod habeat plures potentias.

Ad decimum dicendum, quod ordo potentiarum animæ est secundum ordinem objectorum. Sed utrobique potest attendi ordo vel secundum perfectionem, et sic intellectus est prior sensu; vel secundum generationis viam, et sic est sensus prior intellectu: quia in generationis via prius inducitur accidentalis dispositio quam forma substantialis.

Ad undecimum dicendum, quod intellectus quidem naturaliter appetit intelligibile ut est intelligibile: appetit enim naturaliter intellectus intelligere, et sensus sentire. Sed quia res

(1) *Al.* sunt.

sensibilis vel intelligibilis non solum appetitur ad sentiendum et ad intelligendum, sed etiam ad aliquid aliud; ideo præter sensum et intellectum necesse est esse appetitivam potentiam.

Ad duodecimum dicendum, quod voluntas est in ratione inquantum sequitur apprehensionem rationis; operatio vero voluntatis pertinet ad eumdem gradum operationis potentiarum animæ, sed non ad idem genus; et similiter est dicendum de irascibili et concupiscibili respectu sensus.

Ad decimumtertium dicendum, quod intellectus et appetitus movent sicut imperantes motum; sed oportet esse potentiam motivam quæ motum exequatur, secundum quam scilicet membra sequuntur imperium appetitus, et intellectus vel sensus.

Ad decimumquartum dicendum, quod potentiæ animæ vegetabilis dicuntur vires naturales, quia non operantur nisi quod natura facit in corporibus; sed dicuntur vires animæ, quia altiori modo hoc faciunt, ut supra dictum est.

Ad decimumquintum dicendum, quod res naturalis inanimata simul recipit speciem et debitam quantitatem; quod non est possibile in rebus viventibus, quas oportet in principio generationis esse modicæ quantitatis, quia generantur ex semine; et ideo oportet quod præter vim generativam in eis sit vis augmentativa, quæ perducat ad debitam quantitatem. Hoc autem fieri oportet per hoc quod aliquid convertatur in substantiam augmentandi, et sic additur ei. Hæc autem conversio fit per calorem, qui etiam convertit id quod extrinsecus apponitur, et resolvit etiam quod inest. Unde ad conservationem individui, ut continuo restauretur deperditum, et addatur quod deest ad perfectionem quantitatis et quod necessarium est ad generationem seminis, necessaria fuit vis nutritiva, quæ deservit et augmentativæ et generativæ; et propter hoc individuum conservat.

Ad decimumsextum dicendum, quod sonus et calor et hujusmodi differunt secundum diversum modum immutationis sensus; non autem sensibilia diversorum generum; et ideo penes ea non diversificantur potentiæ sensitivæ.

Ad decimumseptimum dicendum, quod quia contrarietates quarum est tactus cognoscitivus, non reducuntur in aliquod unum genus, sicut diversæ contrarietates quæ possunt considerari circa visibilia, reducuntur in unum genus coloris; ideo Philosophus determinat in II de Anima (comm. LXII, LXIII, LXIV), quod tactus non est unus sensus, sed plures. Sed tamen omnes conveniunt in hoc quod non per medium extrinsecum sentiunt; et omnes dicuntur tactus, ut sit unus sensus genere divisus in plures species. Posset tamen dici, quod esset simpliciter unus sensus: quia omnes contrarietates quarum tactus est cognoscitivus, cognoscuntur per se: cognoscunt enim se

invicem, et reducuntur in unum genus, sed est innominatum : nam et genus proximum calidi et frigidi innominatum est.

Ad decimumoctavum dicendum, quod cum potentiæ animæ sint proprietates quædam; per hoc quod dicitur memoria esse passio primi sensitivi, non excluditur quin memoria sit alia potentia a sensu ; sed ostenditur ordo ejus ad sensum.

Ad decimumnonum dicendum, quod sensus recipit species sensibilium in organis corporalibus, et est cognoscitivus particularium; intellectus autem recipit species rerum absque organo corporali, et est cognoscitivus universalium; et ideo aliqua diversitas objectorum requirit diversitatem potentiarum in parte sensitiva, quæ non requirit diversitatem potentiarum in parte intellectiva. Recipere enim et retinere in rebus materialibus non est secundum idem; sed in immaterialibus secundum idem est; et similiter secundum diversos modos immutationis oportet diversificari (1) sensum, non autem intellectum.

Ad vicesimum dicendum, quod idem objectum, scilicet intelligibile in actu, comparatur ad intellectum agentem ut factum ab eo; ad intellectum vero possibilem, ut movens ipsum; et sic patet quod non secundum eamdem rationem idem comparatur ad intellectum agentem et possibilem.

ARTICULUS XIV. — *Utrum anima humana sit immortalis.*
(I part., quæst. LXXV, art. 6.)

Quartodecimo quæritur de immortalitate animæ humanæ. Et videtur quod sit corruptibilis. Dicitur enim Eccl., III, 19 : *Unus est interitus hominis et jumentorum, et æqua utriusque conditio.* Sed jumenta cum intereunt, interit eorum anima. Ergo cum homo interierit, anima ejus corrumpitur.

2. Præterea, corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicitur (X Metaph., comm. XXXVI). Sed anima humana et anima jumentorum non differunt secundum genus; quia nec homo a jumentis genere differt. Ergo anima hominis et anima jumentorum non differunt secundum corruptibile et incorruptibile. Sed anima jumentorum est corruptibilis. Ergo anima humana non est incorruptibilis.

3. Præterea, Damascenus dicit (lib. II orth. Fidei, cap. III), quod Angelus est gratia, non natura, immortalitatem suscipiens. Sed Angelus non est inferior anima. Ergo anima non est naturaliter immortalis.

4. Præterea, Philosophus probat in VIII Phys. (comm. VIII), quod primum movens est infinitæ virtutis, quia movet tempore infinito. Si igitur anima habet virtutem durandi tempore infinito, sequitur quod virtus ejus sit infinita. Sed virtus infinita non est in essentia finita. Ergo sequitur quod essentia animæ sit infinita, si sit incorruptibilis. Hoc autem est impossibile,

(1) *Al.* diversificare.

quia sola essentia divina est infinita. Ergo anima humana non est incorruptibilis.

5. Sed diceretur, quod anima est incorruptibilis non per essentiam propriam, sed per virtutem divinam. — Sed contra, illud quod non competit alicui per essentiam propriam, non est ei essentiale. Sed corruptibile et incorruptibile essentialiter prædicantur de quibuscumque dicuntur, ut dicit Philosophus in Metaph. (comm. XXVI). Ergo si anima est incorruptibilis, oportet quod sit incorruptibilis per essentiam suam.

6. Præterea, omne quod est, aut est corruptibile aut incorruptibile. Si igitur anima humana secundum suam naturam non est incorruptibilis, sequitur quod secundum suam naturam sit corruptibilis.

7. Præterea, omne incorruptibile habet virtutem quod sit semper. Si igitur anima humana sit incorruptibilis, sequitur quod habet virtutem quod sit semper. Ergo non habet esse post non esse; quod est contra fidem.

8. Præterea, Augustinus dicit (lib. XIX de Civit. Dei, cap. XXVI), quod sicut Deus est vita animæ, ita anima est vita corporis. Sed mors est privatio vitæ. Ergo per mortem anima privatur, et tollitur.

9. Præterea, forma non habet esse nisi in eo in quo est. Si igitur anima est forma corporis, non potest esse nisi in corpore; ergo perit perempto corpore.

10. Sed diceretur, quod hoc est verum de anima secundum quod est forma, non secundum suam essentiam. — Sed contra, anima non est forma corporis per accidens; alioquin, cum anima constituat hominem secundum quod est forma corporis, sequeretur quod homo esset ens per accidens. Quidquid autem competit alicui non per accidens, convenit ei secundum suam essentiam. Ergo est forma secundum suam essentiam. Si ergo secundum quod est forma, est corruptibilis; et secundum suam essentiam erit corruptibilis.

11. Præterea, quæcumque conveniunt ad unum esse, ita se habent quod corrupto uno corrumpitur aliud. Sed anima et corpus conveniunt ad unum esse, scilicet ad esse hominis. Ergo corrupto corpore corrumpitur anima.

12. Præterea, anima sensibilis et anima rationalis sunt unum secundum substantiam in homine. Sed anima sensibilis est corruptibilis. Ergo et rationalis.

13. Præterea, forma debet esse materiæ proportionata. Sed anima humana est in corpore ut forma in materia. Cum igitur corpus sit corruptibile; et anima erit corruptibilis.

14. Præterea, si anima potest a corpore separari, oportet quod sit aliqua operatio ejus sine corpore, eo quod nulla substantia est otiosa. Sed nulla operatio potest esse animæ sine corpore, neque etiam intelligere, de quo magis videtur; quia

non est intelligere sine phantasmate, ut Philosophus dicit (lib. III de Anima, text. xxx) : phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima non potest separari a corpore, sed corrumpitur corrupto corpore.

15. Præterea, si anima humana sit incorruptibilis, hoc non erit nisi quia est intelligens. Sed videtur quod intelligere non sibi conveniat; quia id quod est supremum inferioris naturæ imitatur aliqualiter actionem naturæ superioris, sed ad eam non pervenit; sicut simia imitatur aliqualiter operationem hominis, non tamen ad eam pertingit; et similiter videtur quod cum homo sit supremum in ordine materialium rerum, imitetur aliqualiter actionem substantiarum separatarum intellectualium quæ est intelligere, sed ad eam non perveniat. Nulla igitur necessitas videtur ponendi animam hominis esse immortalem.

16. Præterea, ad operationem propriam speciei pertingunt vel omnia vel plurima eorum quæ sunt in specie. Sed paucissimi homines perveniunt ad hoc quod sint intelligentes. Ergo intelligere non est propria operatio animæ humanæ; et ita non oportet animam humanam esse incorruptibilem, eo quod sit intellectualis.

17. Præterea, Philosophus dicit in I Phys. (comm. xxxvii), quod omne finitum consumitur, semper ablato quodam. Sed bonum naturale animæ est finitum bonum. Cum ergo per aliquod peccatum minuatur bonum naturale animæ humanæ, videtur quod tandem totaliter tollatur; et sic anima humana quandoque corrumpitur.

18. Præterea, ad debilitatem corporis anima debilitatur, ut patet in ejus operationibus. Ergo et ad corruptionem corporis anima corrumpitur.

19. Præterea, omne quod est ex nihilo, est vertibile in nihil. Sed anima humana ex nihilo creata est. Ergo vertibilis est in nihil; et sic sequitur quod anima sit corruptibilis.

20. Præterea, manente causa manet effectus. Sed anima est causa vitæ corporis. Si ergo anima semper manet, videtur quod corpus semper vivat; quod patet esse falsum.

21. Præterea, omne quod est per se subsistens, est hoc aliquid in genere vel specie collocatum. Sed anima humana, ut videtur, non est hoc aliquid nec collocatur in specie vel genere tamquam individuum vel species, cum sit forma; esse enim in genere vel specie convenit composito, non materiæ neque formæ, nisi per reductionem. Ergo anima humana non est per se subsistens; et ita, corrupto corpore, remanere non potest.

Sed contra est quod dicitur Sapient., ii, 23 : *Deus fecit hominem inexterminabilem, et ad imaginem suæ similitudinis fecit illum*. Ex quo potest accipi quod homo est inexterminabilis, idest incorruptibilis, secundum quod est ad imagi-

nem Dei. Est autem ad imaginem Dei secundum animam, ut Augustinus dicit in lib. de Trinit. (lib. X, cap. I). Ergo anima humana est incorruptibilis.

Præterea, omne quod corrumpitur, habet contraria, vel est ex contrariis compositum. Sed anima humana est omnino absque contrarietate; quia illa etiam quæ sunt contraria in se, in anima non sunt contraria : rationes enim contrariorum in anima contrariæ non sunt. Ergo anima humana est incorruptibilis.

Præterea, corpora cœlestia dicuntur esse incorruptibilia, quia non habent materiam qualem generabilia et corruptibilia. Sed anima humana omnino est immaterialis; quod patet ex hoc quod rerum species immaterialiter recipit. Ergo anima est incorruptibilis.

Præterea, Philosophus dicit (lib. II de Anima, text. XXI), quod intellectus separatur sicut perpetuum a corruptibili. Intellectus autem est pars animæ, ut ipse dicit. Ergo anima humana est incorruptibilis.

Respondeo dicendum, quod necesse est omnino animam humanam incorruptibilem esse. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod id quod per se consequitur ad aliquid, non potest removeri ab eo; sicut ab homine non removetur quod sit animal; neque a numero quod sit par vel impar. Manifestum est autem quod esse per se consequitur formam; unumquodque enim habet esse secundum propriam formam; unde esse a forma nullo modo separari potest. Corrumpuntur igitur composita ex materia et forma per hoc quod amittunt formam ad quam consequitur esse. Ipsa autem forma per se corrumpi non potest; sed per accidens corrupto composito corrumpitur, inquantum deficit esse compositi quod est per formam; si forma sit talis quæ non sit habens esse, sed sit solum quo compositum est. Si ergo sit aliqua forma quæ sit habens esse, necesse est illam formam incorruptibilem esse. Non enim separatur esse ab aliquo habente esse, nisi per hoc quod separatur forma ab eo; unde si id quod habet esse, sit ipsa forma, impossibile est quod esse separetur ab eo. Manifestum est autem quod principium quo homo intelligit, est forma habens esse in se, et non solum sicut quo aliquid est. Intelligere enim, ut Philosophus probat in III de Anima (comm. VI), non est actus expletus per organum corporale. Non enim posset inveniri aliquod organum corporale quod esset receptivum omnium naturarum sensibilium; præsertim quia recipiens debet esse denudatum a natura recepti, sicut pupilla caret colore. Omne autem organum corporale habet naturam aliquam sensibilem. Intellectus vero quo intelligimus, est cognoscitivus omnium sensibilium naturarum; unde impossibile est quod ejus operatio, quæ est intelligere, exerceatur per aliquod organum corporale. Unde apparet quod

intellectus habet operationem per se, in qua non communicat corpus. Unumquodque autem operatur secundum quod est : quæ enim per se habent esse, per se operantur; quæ vero per se non habent esse, non habent per se operationem; non enim calor per se calefacit, sed calidum. Sic igitur patet quod principium intellectivum quo homo intelligit, habet esse elevatum supra corpus, non dependens a corpore. Manifestum est etiam quod hujusmodi intellectivum principium non est aliquid ex materia et forma compositum, quia species omnino recipiuntur in ipso immaterialiter; quod declaratur ex hoc quod intellectus est universalium, quæ considerantur in abstractione a materia et a materialibus conditionibus. Relinquitur ergo quod principium intellectivum quo homo intelligit, sit forma habens esse; unde necesse est quod sit incorruptibilis. Et hoc est quod etiam Philosophus dicit (lib. III de Anima, comm. x), quod intellectus est quoddam divinum et perpetuum. Ostensum est autem in præcedentibus quæstionibus, quod principium intellectivum quo homo intelligit, non est aliqua substantia separata; sed est aliquid formaliter inhærens homini, quod est anima, vel pars animæ. Unde relinquitur ex prædictis quod anima humana sit incorruptibilis. Omnes enim qui posuerunt animam humanam corrumpi, interemerunt aliquid præmissorum. Quidam enim animam ponentes esse corpus, posuerunt eam non esse formam, sed aliquid ex materia et forma compositum. Alii vero ponentes intellectum non differre a sensu, posuerunt per consequens quod non habet operationem nisi per organum corporale, et sic non habet esse elevatum supra corpus; unde non est forma habens esse. Alii vero posuerunt intellectum quo homo intelligit, esse substantiam separatam. Quæ omnia in superioribus ostensa sunt esse falsa. Unde relinquitur animam humanam esse incorruptibilem. Signum autem hujus ex duobus accipi potest. Primo quidem ex parte intellectus; quia ea etiam quæ sunt in seipsis corruptibilia, secundum quod intellectu percipiuntur, incorruptibilia sunt. Est enim intellectus apprehensivus rerum in universali, secundum quem modum non accidit eis corruptio. Secundo ex naturali appetitu, qui in nulla re frustrari potest. Videmus enim in hominibus appetitum esse perpetuitatis; et hoc rationabiliter; quia cum ipsum esse secundum se sit appetibile, oportet quod ab intelligente qui apprehendit esse simpliciter, et non hic et nunc, appetatur esse simpliciter, et secundum omne tempus. Unde videtur quod iste appetitus non sit inanis; sed quod homo secundum animam intellectivam sit incorruptibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon in lib. Eccle., loquitur quasi concionator, nunc ex persona sapientum, nunc ex persona stultorum ; verbum autem inductum loquitur ex persona stultorum. Vel potest dici, quod unus dicitur interitus

hominis et jumentorum, quantum ad corruptionem compositi, quæ utrobique est per separationem animæ a corpore; licet post separationem anima humana remaneat, non autem anima jumentorum.

Ad secundum dicendum, quod si anima humana et anima jumentorum per se collocarentur in genere, sequeretur quod diversorum generum essent, secundum naturalem generis considerationem : sic enim corruptibile et incorruptibile necesse est genere differre : licet in aliqua ratione communi possent convenire ; ex quo et in uno genere possunt esse secundum logicam considerationem. Nunc autem anima non est in genere sicut species, sed sicut pars speciei. Utrumque autem compositum corruptibile est; tam illud cujus pars est anima humana, quam illud cujus pars est anima jumentorum ; et propter hoc nihil prohibet ea esse unius generis.

Ad tertium dicendum, quod sicut dicit Augustinus, vera immortalitas est vera immutabilitas. Immutabilitatem autem quæ est secundum electionem, ne scilicet de bono in malum mutari possint, tam anima quam Angelus habent per gratiam.

Ad quartum dicendum, quod esse comparatur ad formam sicut per se consequens ipsam ; non autem sicut effectus ad virtutem agentis, ut puta motus ad virtutem moventis. Licet ergo quod aliquid possit movere infinito tempore, demonstraret infinitatem virtutis moventis ; tamen quod aliquid possit esse tempore infinito, non demonstrat infinitatem formæ per quam aliquid est ; sicut nec hoc quod qualitas semper est par, ostendit infinitatem ipsius. Magis autem hoc quod aliquid est tempore infinito, demonstrat virtutem infinitam ejus quod est causa essendi.

Ad quintum dicendum, quod corruptibile et incorruptibile sunt essentialia prædicata, quia consequuntur essentiam sicut principium formale vel materiale, non autem sicut principium activum ; sed principium activum perpetuitatis aliquorum est extrinsecus.

Et per hoc patet solutio ad sextum.

Ad septimum dicendum, quod anima habet virtutem ut sit semper ; sed illam virtutem non semper habuit ; et ideo non oportet quod semper fuerit, sed quod in futurum nunquam deficiat.

Ad octavum dicendum, quod anima dicitur forma corporis inquantum est causa vitæ, sicut forma est principium essendi : vivere enim viventibus est esse, ut dicit Philosophus in II de Anima (com. xxxvii).

Ad nonum dicendum, quod anima est talis forma, quæ habet esse non dependens ab eo cujus est forma ; quod operatio ipsius ostendit, ut dictum est (art. 8 et 9).

Ad decimum dicendum, quod licet anima per suam essen-

tiam sit forma; tamen aliquid potest ei competere inquantum est talis forma, scilicet forma subsistens, quod non competit ei inquantum est forma; sicut intelligere non convenit homini in quantum est animal, licet homo sit animal secundum suam essentiam.

Ad undecimum dicendum, quod licet anima et corpus conveniant ad unum esse hominis, tamen illud esse est corpori ab anima; ita quod anima humana esse suum in quo subsistit corpori communicat, ut ex præmissis quæstionibus ostensum est; et ideo remoto corpore adhuc remanet anima.

Ad duodecimum dicendum, quod anima sensibilis in brutis corruptibilis est; sed in homine, cum sit eadem in substantia cum anima rationali, incorruptibilis est.

Ad decimumtertium dicendum, quod corpus humanum est materia animæ humanæ proportionata quantum ad operationes ejus; sed corruptio et alii defectus accidunt ex necessitate materiæ, ut supra (art. 8) ostensum est. Vel potest dici, quod corruptio advenit corpori ex peccato, non ex prima institutione naturæ.

Ad decimumquartum dicendum, quod hoc quod dicit Philosophus, quod non est intelligere sine phantasmate, intelligitur quantum ad statum præsentis vitæ, in quo homo intelligit per animam; alius autem modus erit intelligendi animæ separatæ.

Ad decimumquintum dicendum, quod licet anima humana non pertingat ad illum modum intelligendi quo substantiæ superiores intelligunt, pervenit tamen ad intelligendum aliquo modo, qui sufficit ad incorruptibilitatem ejus ostendendam.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet pauci perveniant ad perfecte intelligendum, tamen ad aliqualiter intelligendum omnes perveniunt. Manifestum est enim quod prima demonstrationis principia sunt communes animi conceptiones, quæ intellectu percipiuntur.

Ad decimumseptimum dicendum, quod peccatum gratiam totaliter tollit; nihil autem removet de rei essentia; removet tamen aliquid de inclinatione sive habilitate ad gratiam; et inquantum quodlibet peccatum de contraria dispositione inducit, dicitur aliquid de bono naturæ adimere, quod est habilitas ad gratiam. Nunquam tamen totum bonum naturæ tollitur; quia semper remanet potentia sub contrariis dispositionibus, licet magis ac magis elongata ab actu.

Ad decimumoctavum dicendum, quod anima non debilitatur debilitato corpore, nec etiam sensitiva; ut patet per id quod Philosophus dicit in I de Anima (com. LXV), quod si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique sicut et juvenis. Ex quo manifestum est quod debilitas actionis non accidit propter debilitatem animæ, sed organi.

AD DECIMUMNONUM dicendum, quod id quod est ex nihilo, vertibile est in nihil, nisi manu gubernantis conservetur ; sed ex hoc non dicitur aliquid corruptibile, sed ex eo quod habet in se aliquod principium corruptionis : et sic corruptibile et incorruptibile sunt prædicata essentialia.

AD VICESIMUM dicendum, quod licet anima, quæ est causa vitæ, sit incorruptibilis ; tamen corpus, quod recipit vitam ab anima, est subjectum transmutationis ; et per hoc recedit a dispositione per quam est aptum ad recipiendum vitam ; et sic incidit corruptio hominis.

AD VICESIMUMPRIMUM dicendum, quod anima licet per se possit esse, non tamen per se habet speciem, cum sit pars speciei.

ARTICULUS XV. — *Utrum anima separata a corpore possit intelligere.* (I part., quæst. LXXXIX, art. 3.)

Quintodecimo quæritur, utrum anima separata a corpore possit intelligere. Et videtur quod non. Nulla enim operatio conjuncti manet in anima separata. Sed intelligere est operatio conjuncti : dicit enim Philosophus in I de Anima (com. LXIV), quod dicere animam intelligere, simile est ac si dicat eam quis texere vel ædificare. Ergo intelligere non manet in anima a corpore separata.

2. Præterea, Philosophus dicit in III de Anima (com. XXX), quod nequaquam est intelligere sine phantasmate. Sed phantasmata, cum sint in organis sentiendi, non possunt esse in anima separata. Ergo anima separata non intelligit.

3. Sed dicendum, quod Philosophus loquitur de anima secundum quod est unita corpori, non de anima separata. — Sed contra, anima separata non potest intelligere nisi per potentiam intellectivam. Sed, sicut dicit Philosophus in I de Anima (com. XII), intelligere vel est phantasia, vel non est sine phantasia. Phantasia autem non est sine corpore. Ergo nec intelligere. Anima ergo separata non intelligit.

4. Præterea, Philosophus dicit in III de Anima (com. XXXIX), quod ita se habet intellectus ad phantasmata, sicut visus ad colores. Sed visus non potest videre sine coloribus. Ergo nec intellectus intelligit sine phantasmatibus; ergo neque sine corpore.

5. Præterea, Philosophus dicit in I de Anima (com. LXVI), quod intelligere corrumpitur interius quodam corrupto, scilicet vel corde, vel calore naturali ; quod quidem corrumpitur, anima a corpore separata. Ergo anima a corpore separata intelligere non potest.

6. Sed diceretur, quod anima a corpore separata intelligit quidem, non autem isto modo quo nunc intelligit a phantasmatibus abstrahendo. — Sed contra, forma unitur materiæ non

propter materiam, sed propter formam : nam forma est finis et perfectio materiæ. Unitur autem forma materiæ propter complementum suæ operationis; unde talem materiam forma requirit per quam operatio formæ compleri possit; sicut forma serræ requirit materiam ferream ad perficiendum opus secandi. Anima autem est forma corporis. Unitur ergo tali corpori ad complementum suæ operationis. Propria autem ejus operatio est intelligere. Ergo si potest sine corpore intelligere, frustra corpori unitur.

7. Præterea, si anima separata intelligere potest, nobilius intelligit sine corpore quam corpori unita. Nobiliori enim modo intelligunt quæ phantasmatibus non indigent ad intelligendum, scilicet substantiæ separatæ, quam nos qui per phantasmata intelligimus. Bonum autem animæ est in intelligendo; nam perfectio cujuslibet substantiæ est propria operatio ejus. Ergo si anima sine corpore intelligere potest præter phantasmata, nocivum esset ei corpori uniri : et sic non esset ei naturale.

8. Præterea, potentiæ diversificantur penes objecta. Sed animæ intellectivæ objecta sunt phantasmata, ut dicitur in III de Anima (com. XXXIX). Si igitur sine phantasmatibus intelligit separata a corpore, oportet quod habeat alias potentias; quod est impossibile, cum potentiæ sint naturales animæ, et inseparabiliter ei inhæreant.

9. Præterea, si anima separata intelligit, oportet quod per aliquam potentiam intelligat. Potentiæ autem intellectivæ in anima non sunt nisi duæ; scilicet intellectus agens, et possibilis. Per neutrum autem horum potest anima separata intelligere, ut videtur; nam operatio utriusque intellectus respicit phantasmata; intellectus enim agens facit phantasmata esse intelligibilia actu; intellectus autem possibilis recipit species intelligibiles a phantasmatibus abstractas. Videtur ergo quod nullo modo anima separata intelligere possit.

10. Præterea, unius rei una est propria operatio, sicut et unius perfectibilis una est perfectio. Si ergo operatio animæ sit intelligere accipiendo a phantasmatibus, videtur quod non possit esse ejus operatio, scilicet intelligere, præter phantasmata; et ita, separata a corpore non intelliget.

11. Præterea, si anima separata intelligit, oportet quod aliquo intelligat; quia intelligere est per similitudinem rei intellectæ in intelligente. Non potest autem dici quod anima separata intelligat per suam essentiam; hoc enim solius Dei est; hujus enim essentia, quia infinita est, omnem in se perfectionem præhabens, similitudo est omnium rerum. Similiter etiam neque per essentiam rei intellectæ; quia sic intelligeret solum illa quæ per essentiam suam sunt in anima. Neque etiam per aliquas species, ut videtur, intelligere potest; non per species innatas, sive concreatas; hoc enim videtur redire in opinio-

nem Platonis (in dial. de Anima), qui posuit omnes scientias esse nobis naturaliter inditas.

12. Præterea, hujusmodi species frustra viderentur esse animæ innatæ, cum per eas intelligere non possit dum est in corpore. Species autem intelligibiles ad nihil aliud ordinari videntur nisi ut per eas intelligatur.

13. Sed diceretur, quod anima, quantum est de se, potest intelligere per species innatas ; sed impeditur a corpore, ne per eas intelligere possit. — Sed contra, quanto aliquid est perfectius in sua natura, tanto perfectius est in operando. Sed anima unita corpori est perfectior in sua natura quam cum est a corpore separata ; sicut quælibet pars in suo toto existens perfectior est. Si igitur anima separata a corpore per species innatas intelligere potest, multo magis corpori unita potest intelligere per easdem.

14. Præterea, nihil naturalium alicujus rei totaliter impeditur per id quod ad naturam pertinet. Ad naturam autem animæ pertinet ut corpori uniatur, cum sit corporis forma. Ergo si species intelligibiles sunt naturaliter inditæ animæ, non impedietur per unionem corporis quin per eas intelligere possit ; cujus contrarium experimur.

15. Præterea, neque etiam potest dici, ut videtur quod anima separata intelligat per species prius acquisitas in corpore. Multæ enim animæ humanæ remanebunt a corporibus separatæ quæ nulla species intelligibiles acquisierunt ; sicut patet de animabus puerorum, ex maxime eorum qui in maternis uteris defuncti sunt. Si igitur animæ separatæ non possent intelligere nisi per species prius acquisitas ; sequeretur quod non omnes animæ separatæ intelligerent.

16. Præterea, si anima separata non intelligeret nisi per species prius acquisitas, sequi videtur quod non intelligat nisi ea quæ prius intellexit dum fuit corpori unita. Hoc autem non videtur verum ; intelligit enim multa de pœnis et de præmiis, quæ nunc non intelligit. Non ergo anima separata intelliget tantum per species prius acquisitas.

17. Præterea, intellectus efficitur in actu per speciem intelligibilem in eo existentem. Sed intellectus actu existens actu intelligit. Ergo intellectus in actu intelligit omnia illa quorum species intelligibiles sunt actu in ipso. Videtur igitur quod species intelligibiles non conserventur in intellectu, postquam desinit actu intelligere ; et ita non remanent in anima post separationem, ut per eas intelligere possit.

18. Præterea, habitus acquisiti actus similes reddunt illis actibus ex quibus aequiruntur, ut patet per Philosophum in II Ethic. (cap. I et II) ; ædificando enim fit homo ædificator, et iterum ædificator factus potest ædificare. Sed species intelligibiles acquiruntur intellectui per hoc quod convertitur ad phan-

tasmata. Ergo nunquam per eas potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata. Separata igitur a corpore, per species acquisitas intelligere non potest, ut videtur.

19. Præterea, neque etiam dici posset, quod intelligat per species influxas ab aliqua superiori substantia. Quia unumquodque receptivum habet proprium agens a quo natum est recipere. Intellectus autem humanus natus est recipere a sensibus. Non igitur recipit a substantiis superioribus.

20. Præterea, ad ea, quæ nata sunt causari per agentia inferiora, non sufficit sola actio superioris agentis; sicut animalia quæ sunt nata generari ex semine, non inveniuntur generata ex actione solis tantum. Sed anima humana nata est recipere species a sensibilibus. Non ergo sufficit ad hoc quod acquirat species intelligibiles, solum influxus substantiarum superiorum.

21. Præterea, agens debet esse proportionatum patienti, et influens recipienti. Sed intelligentia substantiarum superiorum non est proportionata intellectui humano, cum habeat scientiam magis universalem, et incomprehensibilem nobis. Non igitur anima separata per species influxas a substantiis superioribus intelligere potest, ut videtur; et sic non relinquitur aliquis modus quo intelligere possit.

Sed contra, intelligere est maxima et propria operatio animæ. Si igitur intelligere non convenit animæ sine corpore, nulla alia operatio ipsius conveniet ei. Sed si non conveniet ei aliqua operatio sine corpore, impossibile est animam separatam esse. Ponimus autem animam separatam. Ergo necesse est ponere eam intelligere.

Præterea, illi qui resuscitati leguntur in Scripturis, eamdem notitiam postea habuerunt quam prius. Ergo notitia eorum quæ homo in hoc mundo scit, non tollitur post mortem. Potest ergo anima per species prius acquisitas intelligere.

Præterea, similitudo inferiorum invenitur in superioribus; unde et mathematici futura prænuntiant, considerantes similitudines eorum quæ hic aguntur, in cœlestibus corporibus. Sed anima est superior in natura omnibus corporalibus rebus. Ergo omnium corporalium similitudo est in anima, et per modum intelligibilem, cum ipsa sit substantia intellectiva. Videtur ergo quod per suam naturam omnia corporalia intelligere possit, etiam cum fuerit separata.

Respondeo dicendum, quod huic quæstioni dubitationem affert hoc quod anima nostra secundum præsentem statum ad intelligendum sensibilibus indigere invenitur; unde secundum hujusmodi diversam indigentiæ rationem diversimode oportet de veritate hujus quæstionis existimare. Posuerunt enim quidam, scilicet Platonici (ut refert Arist., I Metaph., com. vi), quod sensus sunt animæ necessarii ad intelligendum, non per

se, quasi ex sensibus in nobis causetur scientia; sed per accidens; inquantum scilicet per sensus quodammodo excitatur anima nostra ad rememorandum quæ prius novit, et quorum scientiam naturaliter inditam habet. Et sciendum est ad hujusmodi intelligentiam, quod Plato posuit species rerum separatas subsistentes, et actu intelligibiles; et nominavit eas ideas; per quarum participationem, et quodammodo influxum, posuit animam nostram scientem et intelligentem esse: et antequam anima corpori uniretur, ista scientia libere poterat uti; sed ex unione ad corpus intantum erat prægravata, et quodammodo absorpta, quod eorum quæ prius sciverat, et quorum scientiam connaturalem habeat, oblita videbatur; sed excitabatur quodammodo per sensus, ut in se ipsam (1) rediret, et reminisceretur eorum quæ prius intellexit, et quorum scientiam innatam habuit: sicut etiam nobis interdum accidit quod ex inspectione aliquorum sensibilium, manifeste reminiscimur aliquorum quorum obliti videbamur. Hæc autem ejus positio de scientia et sensibilibus conformis est positioni ejus circa generationem rerum naturalium. Nam formas rerum naturalium per quas unumquodque individuum in specie collocatur, ponebat provenire ex participatione idearum prædictarum; ita quod agentia inferiora non sunt nisi disponentia materiam ad participationem specierum separatarum. Et si quidem hæc opinio teneatur, hæc quæstio facilis et absoluta est. Nam secundum hoc, anima non indiget sensibilibus ad intelligendum secundum suam naturam, sed per accidens; quod quidem tollitur cum anima fuerit a corpore separata. Tunc enim cessante aggravatione corporis, excitante non indigebit; sed ipsa per seipsam erit quasi vigil et expedita ad omnia intelligenda. Sed secundum hanc opinionem non videtur quod possit assignari rationabilis causa propter quam anima corpori uniatur. Non enim est hoc propter animam; cum anima corpori non unita perfecte propriam operationem habere possit, et ex unione ad corpus ejus operatio propria impeditur. Similiter etiam non potest dari quod propter corpus: non enim anima est propter corpus, sed corpus magis propter animam, cum anima sit nobilior corpore. Unde et inconveniens videtur quod anima ad nobilitandum corpus sustineat in sua operatione detrimentum. Videtur etiam sequi ex hac opinione quod unio animæ ad corpus non sit naturalis: nam quod est naturale alicui non impedit ejus propriam operationem. Si igitur unio corporis impedit intelligentiam animæ non erit naturale animæ corpori uniri, sed contra naturam; et ita homo qui constituitur ex unione animæ ad corpus, non erit aliquod naturale: quod videtur absurdum. Similiter in experimento patet quod scientia in nobis non provenit ex participatione specierum separatarum, sed a sensibi-

(1) *Al.* in ipsa.

libus accipitur; quia quibus deest unus sensus, deest scientia sensibilium quæ illo sensu apprehendundur; sicut cæcus natus non potest habere scientiam de coloribus.

Alia autem positio est, quod sensus prosunt animæ humanæ ad intelligendum, non per accidens, sicut prædicta opinio ponit, sed per se : non quidem ut a sensibilibus accipiamus scientiam, sed quia sensus disponit animam ad acquirendum scientiam aliunde. Et hæc est opinio Avicennæ (lib. VIII Metaph., cap. VII, et lib. IX, cap. IV). Ponit enim quod est quædam substantia separata, quam vocat intellectum vel intelligentiam agentem, et quod ab ea effluunt species intelligibiles in intellectu nostro, per quas intelligimus ; et quod per operationem sensitivæ partis, scilicet imaginationem, et alia hujusmodi præparatur intellectus noster, ut convertat se ad intelligentiam agentem, et recipiat influentiam specierum intelligibilium ab ipsa : et hoc etiam consonat ei quod ipse opinatur circa generationes rerum naturalium : ponit enim quod omnes formæ substantiales effluunt ab intelligentia agente, et quod agentia naturalia disponunt solum materiam ad recipiendum formas ab intelligentia agente. Secundum hanc etiam opinionem videtur quæstio hæc parum difficultatis habere. Si enim sensus non sunt necessarii ad intelligendum nisi secundum quod disponunt ad recipiendum species ab intelligentia agente, per hoc quod anima nostra convertatur ad ipsam; quando jam erit a corpore separata, per seipsam convertetur ad intelligentiam agentem, et recipiet species intelligibiles ab ea. Nec sensus erunt ei necessarii ad intelligendum ; sicut navis, quæ est necessaria ad transfretandum, cum aliquis jam transfretaverit, ei necessaria non est. Sed ex hac opinione videtur sequi quod homo statim acquirat omnem scientiam, tam eorum quæ sensu percepit, quam aliorum. Si enim intelligimus per species effluentes in nos ab intelligentia agente, et ad hujusmodi influentiæ receptionem non requiritur nisi conversio animæ nostræ ad intelligentiam prædictam ; quandocumque fuerit ad eam conversa, poterit recipere quarumcumque specierum intelligibilium influxum : non enim potest dici, quod convertatur quantum ad unum, et non quantum ad aliud : et ita cæcus natus imaginando sonos poterit accipere scientiam colorum, vel quorumcumque aliorum sensibilium ; quod patet esse falsum. Manifestum est etiam quod potentiæ sensitivæ sunt nobis necessariæ ad intelligendum non solum in acquisitione scientiæ, sed etiam in utendo scientia jam acquisita. Non enim possumus considerare etiam ea quorum scientiam habemus, nisi convertendo nos ad phantasmata; licet ipse contrarium dicat. Inde enim est quod læsis organis potentiarum sensitivarum, per quas conservantur et apprehenduntur phantasmata, impeditur usus animæ in considerando etiam ea quorum scientiam

habet. Manifestum est etiam quod in revelationibus quæ nobis divinitus fiunt per influxum substantiarum superiorum, indigemus aliquibus phantasmatibus; unde dicit Dionysius I cap. cœl. Hierar. quod *impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum velatum.* Quod quidem non esset, si phantasmata non essent nobis necessaria nisi ad convertendum nos ad substantias superiores.

Et ideo aliter dicendum est, quod potentiæ sensitivæ sunt necessariæ animæ ad intelligendum, non per accidens tamquam excitantes, ut Plato posuit; neque disponentes tantum, sicut posuit Avicenna; sed ut repræsentantes animæ intellectivæ proprium objectum, ut dicit Philosophus in III de Anima (com. XXXIX): *Intellectivæ animæ phantasmata sunt sicut sensibilia sensui.* Sed sicut colores non sunt visibiles actu nisi per lumen, ita phantasmata non sunt intelligibilia actu nisi per intellectum agentem; et hoc consonat ei quod ponimus circa generationem rerum naturalium. Sicut enim ponimus quod agentia superiora mediantibus agentibus naturalibus causant formas naturales; ita ponimus quod intellectus agens per phantasmata ab eo facta intelligibilia actu, causat scientiam in intellectu possibili nostro. Nec refert ad propositum, utrum intellectus agens sit substantia separata, ut quidam ponunt; vel sit lumen, quod anima nostra participat ad similitudinem substantiarum superiorum.

Sed secundum hoc jam difficilius est videre, quomodo anima separata intelligere possit. Non enim erunt phantasmata. quæ indigent ad sui apprehensionem et conservationem organis corporeis; quibus sublatis, ut videtur, non potest intelligere anima; sicut nec coloribus sublatis, potest visus videre. Ad hanc igitur difficultatem tollendam considerandum est quod anima, cum sit infima in ordine intellectivarum substantiarum, infimo et debilissimo modo participat intellectuale lumen, sive intellectualem naturam. Nam in primo intelligente, scilicet Deo, natura intellectualis est adeo potens quod per unam formam intelligibilem, scilicet essentiam suam, omnia intelligit; inferiores vero substantiæ intellectuales per species multas; et quanto unaquæque earum est altior, tanto habet pauciores formas, et virtutem magis potentem ad intelligendum omnia per formas paucas. Si autem substantia intellectualis inferior haberet formas ita universales sicut superior; cum non adsit ei tanta virtus in intelligendo, remaneret ejus scientia incompleta; quia tantum in universali res cognosceret, et non posset deducere cognitionem suam ex illis paucis ad singula. Anima ergo humana, quæ est infima, si acciperet formas in abstractione et universalitate conformes substantiis separatis; cum habeat minimam virtutem in intelligendo, imperfectissimam cognitionem haberet, utpote cognoscens res in quadam

universalitate et confusione. Et ideo ad hoc quod ejus cognitio perficiatur, et distinguatur per singula ; oportet quod a singulis rebus scientiam colligat veritatis ; lumine tamen intellectus agentis ad hoc necessario existente, ut altiori modo recipiantur in anima quam sint in materia. Ad perfectionem igitur intellectualis operationis necessarium fuit animam corpori uniri. Nec tamen dubium est quin per motus corporeos et occupationem sensuum anima impediatur a receptione influxus substantiarum separaratum; unde dormientibus et alienatis a sensibus quædam revelationes fiunt quæ non accidunt sensu utentibus. Quando ergo anima erit a corpore totaliter separata, plenius percipere poterit influentiam a superioribus substantiis, quantum ad hoc quod per hujusmodi influxum intelligere poterit absque phantasmate, quod modo non potest; sed tamen hujusmodi influxus non causabit scientiam ita perfectam et ita determinatam ad singula, sicut est scientia quam hic accipimus per sensus; nisi in illis animabus quæ supra dictum naturalem influxum habebunt alium supernaturalem ad omnia plenissime cognoscenda, et ad ipsum Deum videndum. Habebunt etiam animæ separatæ determinatam cognitionem eorum quæ prius hic sciverunt, quorum species intelligibiles conservantur in eis.

Ad primum ergo dicendum, quod illa verba Aristoteles dicit non secundum propriam sententiam, sed secundum opinionem illorum qui dicebant quod intelligere est moveri, ut patet ex his quæ præmisit ibi.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur de operatione intellectuali animæ, secundum quod est corpori unita ; sic enim non est sine phantasmate, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod secundum statum præsentem, quo anima corpori unitur, non participat a substantiis superioribus species intelligibiles, sed solum lumen intellectuale ; et ideo indiget phantasmatibus ut objectis a quibus species intelligibiles accipiat ; sed post separationem amplius participabit etiam intelligibiles species ; unde non indigebit exterioribus objectis.

Et similiter dicendum est ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod Philosophus loquitur secundum opinionem quorumdam, qui posuerunt intellectum habere organum corporale sicut et sensum ; ut patet per ea quæ ante præmittuntur. Hoc enim posito, penitus anima separata intelligere non posset. Vel potest dici, quod loquitur de intelligere secundum modum intelligendi quo nunc intelligimus.

Ad sextum dicendum, quod anima unitur corpori per suam operationem, quæ est intelligere ; non quia sine corpore quo modo intelligere non posset; sed quia naturali ordine sine corpore perfecte non intelligeret, ut expositum est.

Et per hoc patet solutio ad SEPTIMUM.

AD OCTAVUM dicendum, quod phantasmata non sunt objecta intellectus nisi secundum quod fiunt intelligibilia actu per lumen intellectus agentis ; unde quæcumque species intelligibiles actu recipiantur in intellectu, et undecumque, non habebunt aliam rationem objecti formalem, penes quam objecta potentias diversificant.

AD NONUM dicendum, quod operatio intellectus agentis et possibilis respicit phantasmata secundum quod est anima corpori unita ; sed cum erit anima a corpore separata, per intellectum possibilem recipiet species effluentes a substantiis superioribus, et per intellectum agentem habebit virtutem ad intelligendum.

AD DECIMUM dicendum, quod operatio propria animæ est intelligere intelligibilia actu. Nec per hoc diversificatur species intellectualis operationis, quod intelligibilia actu sunt accepta a phantasmatibus vel aliunde.

AD UNDECIMUM dicendum, quod anima separata non intelligit res per essentiam suam, neque per essentiam rerum intellectarum ; sed per species influxas a substantiis superioribus in ipsa separatione, non a principio cum esse incepit, ut Platonici posuerunt.

Per hoc etiam patet solutio AD DUODECIMUM.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod anima, cum est corpori unita, si haberet species innatas, per eas posset intelligere, sicut intelligit per acquisitas. Sed licet sit perfectior in natura sua ; tamen propter motus suos corporeos et occupationes sensibiles retinetur ut non possit ita libere conjungi substantiis superioribus ad recipiendum influxum earum, sicut post separationem.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod non est naturale animæ ut per species influxas intelligat cum est corpori unita, sed solum postquam est separata, ut dictum est.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod animæ separatæ poterunt etiam intelligere per species prius acquisitas in corpore ; sed tamen non solum per eas, sed etiam per influxas, ut dictum est.

Et per hoc patet solutio AD DECIMUMSEXTUM.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod species intelligibiles quandoque sunt in intellectu possibili in potentia tantum ; et tunc homo est intelligens in potentia, et indiget aliquo reducente in actum vel per doctrinam vel per inventionem. Quandoque autem sunt in eo in actu perfecto, et tunc intelligit actu. Quandoque autem sunt in eo medio modo inter potentiam et actum, scilicet in habitu ; et tunc potest intelligere actu quando voluerit. Et per hunc modum species intelligibiles acquisitæ sunt in intellectu possibili quando actu non intelligit.

Ad decimumoctavum dicendum, quod sicut jam dictum est, operatio intellectualis non differt specie, sive intelligibile actu, quod est objectum intellectus, accipiatur a phantasmatibus, sive undecumque. Operatio enim potentiæ recipit distinctionem et speciem secundum objectum quantum ad formalem rationem ipsius, non secundum id quod est materiale in ipso ; et ideo si per species intelligibiles conservatas in intellectu, prius autem acceptas a phantasmatibus, anima separata intelligat non convertendo se ad phantasmata, non erit dissimilis specie operatio quæ ex speciebus acquisitis causatur, et per quam species acquiruntur.

Ad decimumnonum dicendum, quod intellectus possibilis non est natus recipere a phantasmatibus nisi secundum quod phantasmata fiunt actu per lumen intellectus agentis, quod est quædam participatio luminis substantiarum superiorum ; et ideo non removetur quin a substantiis superioribus recipere possit.

Ad vicesimum dicendum, quod scientia in anima nata est causari a phantasmatibus secundum statum quo est corpori unita, secundum quem statum non potest causari a superioribus agentibus tantum ; poterit autem hoc esse, cum anima fuerit a corpore separata.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod ex hoc quod scientia substantiarum separatarum non est proportionata animæ nostræ, non sequitur quod nullam intelligentiam ex earum influxu capere possit ; sed solum quod non possit capere perfectam et distinctam, ut dictum est.

ARTICULUS XVI. — *Utrum anima conjuncta corpori possit intelligere substantias separatas.* (I part., quæst. LXXXVIII, art. 1.)

Sextodecimo quæritur, utrum anima conjuncta corpori possit intelligere substantias separatas. Et videtur quod sic. Nulla enim forma impeditur a fine suo per materiam cui naturaliter unitur. Finis enim animæ intellectivæ videtur esse intelligere substantias separatas, quæ sunt maxime intelligibiles : uniuscujusque enim rei finis est ut perveniat ad perfectum in sua operatione. Non ergo anima humana impeditur ab intelligendo substantias separatas per hoc quod unitur tali corpori, quod est propria ejus materia.

2. Præterea, finis hominis est felicitas. Ultima autem felicitas, secundum Philosophum in X Ethic. (cap. VII et VIII), consistit in operatione altissimæ potentiæ, scilicet intellectus, respectu nobilissimi objecti, quod non videtur esse nisi substantia separata. Ergo ultimus finis hominis est intelligere substantias separatas. Inconveniens autem est, si homo totaliter deficiat a fine suo : sic enim vanum esset. Cognoscere ergo potest homo substantias separatas. Sed de ratione hominis

est quod anima corpori sit unita. Ergo anima unita corpori intelligere potest substantias separatas.

3. Præterea, omnis generatio pervenit ad aliquem terminum : nihil enim in infinitum movetur. Est autem quædam intellectus generatio, secundum quod de potentia in actum reducitur ; prout scilicet fit actu sciens. Hoc ergo non procedit in infinitum ; sed pervenit quandoque ad aliquem terminum, ut scilicet totaliter sit factus in actu ; quod esse non potest, nisi omnia intelligibilia intelligat, inter quæ præcipue sunt substantiæ separatæ. Ergo intellectus humanus ad hoc pervenire potest quod intelligat substantias separatas.

4. Præterea, difficilius videtur facere separata ea quæ non sunt separata, et intelligere ea, quam intelligere ea quæ secundum se sunt separata. Sed intellectus noster etiam corpori unitus facit separata ea quæ non sunt secundum se separata, dum abstrahit species intelligibiles a rebus materialibus, per quas res materiales intelligit. Ergo multo fortius poterit intelligere substantias separatas.

5. Præterea, excellentia sensibilia pro tanto minus sentiuntur, quia corrumpunt harmoniam organi. Si autem esset aliquod organum sensus quod non corrumperetur ab excellenti sensibili : quanto sensibile esset excellentius, tanto magis sentiret ipsum. Intellectus autem nullo modo corrumpitur ab intelligibili, sed magis perficitur. Ergo ea quæ sunt magis intelligibilia, magis intelligit. Sed substantiæ separatæ, quæ sunt secundum se actu intelligibiles, utpote immateriales, sunt magis intelligibiles quam substantiæ materiales, quæ non sunt intelligibiles nisi in potentia. Ergo cum anima intellectiva unita corpori intelligat substantias materiales, multo magis intelligere potest substantias separatas.

6. Præterea, anima intellectiva etiam unita corpori abstrahit quidditatem a rebus habentibus quidditatem ; et cum non sit in infinitum abire, necesse est quod perveniat abstrahendo ad aliquam quidditatem quæ non sit res habens quidditatem, sed quidditas tantum. Cum ergo substantiæ separatæ nihil aliud sint quam quædam quidditates per se existentes, videtur quod anima intellectiva unita corpori intelligere possit substantias separatas.

7. Præterea, innatum est nobis per effectus causas cognoscere. Oportet autem aliquos effectus substantiarum separatarum in rebus sensibilibus et materialibus esse, cum omnia corporalia a Deo per Angelos administrentur, ut patet per Augustinum in III de Trin. (cap. IV). Potest igitur anima unita corpori, per sensibilia substantias separatas intelligere.

8. Præterea, anima unita corpori intelligit seipsam : mens enim intelligit se, et amat se, ut dicit Augustinus in IX Trin. (cap. III et IV). Sed ipsa est de natura substantiarum separa-

tarum intellectualium. Ergo unita corpori potest intelligere substantias separatas.

9. Præterea, nihil est frustra in rebus. Frustra autem videtur esse intelligibile, si a nullo intellectu intelligatur. Ergo substantias separatas, cum sint intelligibiles, intellectus noster intelligere potest.

10. Præterea, sicut se habet visus ad visibilia, ita intellectus ad intelligibilia. Sed visus noster potest cognoscere omnia visibilia, etiam incorruptibilia, quamvis ipse sit corruptibilis. Ergo intellectus noster, etiam dato quod esset corruptibilis, posset intelligere substantias separatas incorruptibiles, cum sint per se intelligibiles.

Sed contra, nihil sine phantasmate intelligit anima, ut dicit Philosophus in III de Anima (com. XXX). Sed per phantasmata non possunt intelligi substantiæ separatæ. Ergo anima unita corpori non potest intelligere substantias separatas.

Respondeo dicendum, quod hanc quæstionem Aristoteles promisit se determinaturum in III de Anima (com. XXXVI), licet non inveniatur determinata ab ipso in libris ejus qui ad nos pervenerunt. Unde sectatoribus ejus fuit occasio diversimode procedendi ad hujusmodi quæstionis solutionem.

Quidam enim posuerunt quod anima nostra etiam corpori unita potest pervenire ad hoc quod intelligat substantias separatas; et hoc ponunt esse ultimam felicitatem humanam; sed in modo intelligendi est apud eos diversitas. Quidam enim posuerunt, quod anima nostra potest pertingere ad intelligendum substantias separatas, non quidem eodem modo quo pervenimus ad intelligendum alia intelligibilia, de quibus instruimur in scientiis speculativis per definitiones et demonstrationes : sed per continuationem intellectus agentis nobiscum. Ponunt enim intellectum agentem esse quamdam substantiam separatam, quæ naturaliter substantias separatas intelligit : unde cum iste intellectus agens fuerit unitus nobis sic ut per eum intelligamus, sicut nunc intelligimus per habitus scientiarum, sequeretur quod intelligamus substantias separatas. Modum autem quo iste intellectus agens possit sic continuari nobis, ut per eum intelligamus, talem assignant. Manifestum est enim ex Philosopho in II de Anima, quod quando nos dicimur aut esse aut operari aliquid duobus, unum eorum est quasi forma, et aliud sicut materia; sicut dicimur sanari sanitate et corpore; unde sanitas comparatur ad corpus sicut forma ad materiam. Manifestum est etiam nos intelligere per intellectum agentem, et per intelligibilia speculata; venimus enim in cognitionem conclusionum per principia naturaliter nota, et per intellectum agentem. Necesse est igitur quod intellectus agens comparetur ad intelligibilia speculata sicut principale agens ad instrumentum, et sicut forma ad materiam, vel actus ad potentiam; sem-

per enim quod est perfectius duorum, est quasi actus alterius. Quidquid autem recipit in se id quod est quasi materia, recipit illud etiam quod est quasi forma; sicut corpus recipiens superficiem, recipit etiam colorem, qui est forma quædam superficiei; et pupilla recipiens colorem, recipit etiam lumen, quod est actus coloris, eo enim est visibilis actu. Sic igitur intellectus possibilis inquantum recipit intelligibilia speculata, intantum recipit de intellectu agente. Quando igitur intellectus possibilis receperit omnia speculata, tunc totaliter recipiet in se intellectum agentem; et sic intellectus agens fiet quasi forma intellectus possibilis, et per consequens unum nobis; unde sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem, tunc intelligemus per intellectum agentem, non solum omnia naturalia, sed etiam substantias separatas. Sed in hoc est quædam diversitas inter quosdam sectantium hanc opinionem. Quidam enim ponentes intellectum possibilem esse corruptibilem, dicunt quod nullo modo intellectus possibilis potest intelligere intellectum agentem, neque substantias separatas; nos autem in statu illius continuationis intellectus agentis nobiscum, intelligemus ipsum intellectum agentem, et alias substantias separatas, per ipsum intellectum agentem, inquantum unietur nobis ut forma. Alii vero ponentes intellectum possibilem esse incorruptibilem, dicunt quod intellectus possibilis potest intelligere intellectum agentem, et alias substantias separatas. Hæc autem positio impossibilis est, et vana, et contra intentionem Aristotelis (lib. I Ethic., cap. VII ante med.). Impossibilis quidem, quia duo impossibilia ponit; scilicet quod intellectus agens sit quædam substantia separata a nobis secundum esse; et quod nos per intellectum agentem intelligimus sicut per formam. Intantum enim aliquo operamur ut forma, inquantum illo adipiscimur aliquod esse actu; sicut calidum calore calefacit, inquantum est calidum actu; nihil enim agit nisi secundum quod est actu. Oportet ergo id quo aliquid agit aut operatur formaliter, uniri ei secundum esse; unde impossibile est quod duarum substantiarum separatarum secundum esse una formaliter operetur per aliam; et sic impossibile est, si intellectus agens est quædam substantia separata a nobis secundum esse, quod ea formaliter intelligamus; posset autem esse ut ea intelligeremus active, sicut dicimur videre sole illuminante. Vana est etiam prædicta positio, quia rationes ad ipsam inductæ non de necessitate concludunt: et hoc patet in duobus. Primo quidem, quia si intellectus agens est substantia separata, ut ponunt; comparatio intellectus agentis ad intelligibilia speculata non erit sicut luminis ad colores, sed sicut solis illuminantis; unde intellectus possibilis per hoc quod recipit intelligibilia speculata, non conjungitur substantiæ ejus, sed alicui effectui ipsius; sicut oculus per hoc quod recipit colores, non unitur substantiæ solis, sed

lumini ejus. Secundo, quia dato quod per hoc quod recipit intelligibilia speculata, conjungatur intellectus possibilis ipsi substantiæ intellectus agentis aliquo modo; non tamen sequitur quod recipiendo omnia intelligibilia speculata, quæ abstrahuntur a phantasmatibus, et acquiruntur per principia demonstrationum, perfecte conjungatur substantiæ intellectus agentis; nisi hoc esset probatum, quod omnia hujusmodi intelligibilia speculata adæquarent virtutem et substantiam intellectus agentis; quod patet esse falsum; quia intellectus agens est altioris gradus in entibus, si est substantia separata, quam omnia quæ fiunt intelligibilia per ipsum in rebus naturalibus. Mirum est etiam quod ipsimet non intellexerunt defectum suæ rationis; quamvis enim ponerent quod per unum vel duo intelligibilia speculata unirentur nobiscum; non tamen sequitur secundum eos quod propter hoc intelligamus omnia alia intelligibilia speculata. Manifestum est autem quod multo plus excedunt substantiæ intelligibiles separatæ omnia prædicta, quæ dicuntur intelligibilia speculata, quam omnia ea simul accepta excedunt unum vel duo, vel quodlibet ex eis; quia omnia ista sunt unius generis, et eodem modo intelligibilia; substantiæ autem separatæ sunt altioris generis, et altiori modo intelliguntur. Unde etiam si continuetur intellectus agens nobiscum secundum quod est forma et agens istorum intelligibilium; non sequitur propter hoc quod continuetur nobiscum secundum quod intelligit substantias separatas. Manifestum est etiam quod hæc positio est contra intentionem Aristotelis, qui dicit in I Ethic., quod felicitas est quoddam bonum commune, quod potest accidere omnibus non orbatis ad virtutem. Intelligere autem omnia quæ dicuntur ab eis intelligibilia speculata, vel est impossibile alicui homini, vel adeo rarum quod nulli unquam homini hoc accidit in statu hujus vitæ, nisi Christo qui fuit Deus et homo. Unde impossibile est quod hoc requiratur ad felicitatem humanam. Ultima autem humana felicitas consistit in intelligendo nobilissima intelligibilia, ut dicit Philosophus in X Ethic. (cap. VII et VIII). Non igitur ad intelligendum substantias quæ sunt nobilissima intelligibilia, secundum quod in hoc consistit felicitas humana, requiritur quod aliquis intelligat intelligibilia speculata omnia. Alio etiam modo apparet quod prædicta positio est contra intentionem Aristotelis. Dicitur enim in I Ethic. (cap. VII a med.), quod felicitas consistit in operatione quæ est secundum perfectam virtutem. Et ideo ut appareat in quo determinate consistit felicitas, necesse habuit determinare de omnibus virtutibus; ut ipsemet dicit in fine I Ethic.; quarum quædam ponuntur ab ipso morales, ut fortitudo, temperantia, et hujusmodi; quædam autem intellectuales, quæ sunt quinque secundum ipsum, sapientia, intellectus, scientia, prudentia, et ars; inter quas præcipuam ponit sapientiam, in cujus operatione

dicit consistere ultimam felicitatem, ut in textu (1) apparet. Sapientia autem est ipsa Philosophia prima, ut patet in I Metaphys. (cap. II). Unde relinquitur quod ultima felicitas humana, quæ potest haberi in hac vita, secundum intentionem Aristotelis, est cognitio de substantiis separatis, qualis potest haberi per principia Philosophiæ, et non per modum continuationis quam aliqui somniaverunt.

Unde fuit alia opinio, quod anima humana per principia Philosophiæ devenire potest ad intelligendum ipsas substantias separatas. Ad quod quidem ostendendum sic procedebat. Manifestum est enim quod anima humana potest abstrahere a rebus materialibus quidditates earum, et intelligere eas: hoc enim contingit quoties intelligimus de aliqua re materiali quid est. Si igitur illa quidditas abstracta non est quidditas pura, sed etiam res habens quidditatem, iterum intellectus noster potest abstrahere illam; et cum non possit procedere in infinitum, devenietur ad hoc quod intelligat aliquam simplicem quidditatem: et per ejus considerationem intellectus noster intelliget substantias separatas, quia nihil aliud sunt quam quædam simplices quidditates. Sed hæc ratio omnino est insufficiens. Primo quidem, quia quidditates rerum materialium sunt alterius generis a quidditatibus separatis, et habent alium modum essendi; unde per hoc quod intellectus noster intelligit quidditates rerum materialium, non sequitur quod intelligat quidditates separatas. Item diversæ quidditates intellectæ differunt specie; et inde est quod etiam qui intelligit quidditatem unius rei materialis, non intelligit quidditatem alterius; non enim qui intelligit quid est lapis, intelligit quid est animal. Unde dato quod quidditates separatæ essent ejusdem rationis cum quidditatibus materialibus, non sequeretur quod qui intelligit has quidditates rerum materialium, intelligeret substantias separatas, nisi forte secundum opinionem Platonis, qui posuit substantias separatas esse species horum sensibilium.

Et ideo aliter dicendum est, quod anima intellectiva humana ex unione ad corpus habet aspectum inclinatum ad phantasmata; unde non informatur ad intelligendum aliquid nisi per species a phantasmatibus acceptas; et huic consonat dictum Dionysii in cap. I cœl. Hierar.: dicit enim, quod *impossibile est nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum*. Intantum igitur anima, dum est unita corpori, potest ad cognitionem substantiarum separatarum ascendere, inquantum potest per species a phantasmatibus acceptas manuduci. Hoc autem non est ut intelligatur de eis quid sint, cum illæ substantiæ excedant omnem proportionem horum intelligibilium; sed possumus hoc modo de substantiis separatis aliquo modo cognoscere quia sunt; sicut per effectus

(1) *Al.* in Christo.

deficientes devenimus in causas excellentes, ut cognoscamus de eis tantum quia sunt; et dum cognoscimus quia sunt causæ excellentes, scimus de eis quia non sunt tales quales sunt earum effectus; et hoc est scire de eis magis quid non sunt quam quid sunt. Et secundum hoc est aliqualiter verum quod inquantum intelligimus quidditates quas abstrahimus a rebus materialibus, intellectus noster convertendo se ad illas quidditates potest intelligere substantias separatas, ut intelligat eas esse immateriales, sicut ipsæ quidditates sunt a materia abstractæ; et sic per considerationem intellectus nostri deducimur in cognitionem substantiarum separatarum intelligibilium; nec enim est mirum, si substantias separatas non possumus in hac vita cognoscere intelligendo quid sunt, sed quid non sunt; quia etiam quidditatem et naturam corporum cœlestium non aliter cognoscere possumus. Et sic etiam Aristoteles notificat ea in I de Cœlo et Mundo (text. XVIII et XIX); scilicet ostendens quod non sunt gravia neque levia, neque generabilia neque corruptibilia, neque contrarietatem habentia.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod finis ad quem se extendit naturalis possibilitas animæ humanæ, est ut cognoscat substantias separatas secundum modum prædictum; et ab hoc non impeditur per hoc quod corpori unitur; et similiter etiam in tali cognitione substantiæ separatæ ultima est felicitas hominis ad quam per naturalia pervenire potest.

Unde patet solutio AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum, quod cum intellectus possibilis continue reducatur de potentia in actum per hoc quod magis ac magis intelligit; finis tamen hujusmodi reductionis, sive generationis, erit in intelligendo supremum intelligibile, quod est divina essentia; sed ad hoc non potest pervenire per naturalia, sed per gratiam tantum.

AD QUARTUM dicendum, quod difficilius est facere separata et intelligere, quam intelligere quæ separata sunt, si de eisdem agatur; sed si de aliis, non est necessarium; quia major potest esse difficultas in intelligendo tantum aliqua separata, in quam abstrahendo et in intelligendo alia.

AD QUINTUM dicendum, quod sensus respectu excellentium sensibilium duplicem defectum patitur; unum quidem, quia non potest ipsum comprehendere propter hoc quod excedit proportionem sensus; alium autem quia post excellentia sensibilia non percipit minora sensibilia, propter hoc quia corrumpitur organum sensus. Licet igitur intellectus non habeat organum quod possit corrumpi ab intelligibili excellenti, tamen aliquod excellens intelligibile potest excedere facultatem intellectus nostri in intelligendo; et tale intelligibile est substantia separata, quæ excedit facultatem intellectus nostri, qui secundum quod est unitus corpori, est natus perfici per species a phan-

tasmatibus abstractas. Si tamen intellectus noster intelligeret substantias separatas, non intelligeret minus alia, sed magis.

Ad sextum dicendum, quod quidditates abstractæ a rebus materialibus non sufficiunt ut per eas possimus cognoscere de substantiis separatis quid sunt, ut ostensum est.

Et similiter dicendum ad septimum; nam effectus deficientes, ut supra dictum est, non sufficiunt ut per eos cognoscatur de causa quid est.

Ad octavum dicendum, quod intellectus possibilis noster intelligit seipsum non directe apprehendendo essentiam suam, sed per speciem a phantasmatibus acceptam; unde Philosophus dicit in III de Anima (com. xvi), quod intellectus possibilis est intelligibilis sicut et alia. Et hoc ideo est, quia nihil est intelligibile secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu, ut dicitur in IX Metaph. (com. xx). Unde cum intellectus possibilis sit in potentia tantum in esse intelligibili, non potest intelligi nisi per formam suam per quam fit actu, quæ est species a phantasmatibus abstracta; sicut et quælibet alia res intelligitur per formam suam; et hoc est commune in omnibus potentiis animæ, quod actus cognoscuntur per objecta, et potentiæ per actus, et anima per suas potentias. Sic igitur et anima intellectiva per suum intelligere cognoscitur. Specie autem a phantasmatibus accepta non est forma substantiæ separatæ ut per eam cognosci possit, sicut per eam aliqualiter cognoscitur intellectus possibilis.

Ad nonum dicendum, quod ratio illa omnino inefficax est, propter duo. Primo quidem, quia intelligibilia non sunt propter intellectus intelligentes ipsa; sed magis intelligibilia sunt fines et perfectiones intellectuum; unde non sequitur quod si esset aliqua substantia intelligibilis non intellecta ab aliquo alio intellectu, propter hoc esset frustra; nam frustra dicitur de eo quod est ad finem ad quem non pertingit. Secundo, quia si substantiæ separatæ non intelligantur ab intellectu nostro secundum quod est corpori unitus, intelliguntur tamen a substantiis separatis.

Ad decimum dicendum, quod species quarum est visus receptivus, possunt esse similitudines quorumcumque corporum, sive corruptibilium, sive incorruptibilium; sed species a phantasmatibus abstractæ, quarum est receptivus intellectus possibilis, non sunt similitudines substantiarum separatarum; et ideo non est simile.

ARTICULUS XVII. — *Utrum anima separata possit intelligere substantias separatas.* (I part., quæst. lxxxix, art. 2.)

Decimoseptimo quæritur, utrum anima separata intelligat substantias separatas. Et videtur quod non. Perfectioris enim substantiæ est perfectior operatio. Sed anima unita corpori

est perfectior quam separata, ut videtur; quia quælibet pars perfectior est unita toti quam separata. Si igitur anima unita corpori non potest intelligere substantias separatas, videtur quod nec a corpore separata.

2. Præterea, anima nostra aut potest cognoscere substantias separatas per naturam, aut per gratiam tantum. Si per naturam; cum naturale sit animæ quod corpori uniatur, non impediretur per unionem ad corpus quin substantias separatas cognosceret. Si autem per gratiam; cum non omnes animæ separatæ habeant gratiam, sequitur quod ad minus non omnes animæ separatæ cognoscant substantias separatas.

3. Præterea, anima unita est corpori, ut perficiatur in eo scientiis et virtutibus. Maxima autem perfectio animæ consistit in cognitione substantiarum separatarum. Si igitur ex hoc solo quod separatur, cognosceret substantias separatas; frustra anima corpori uniretur.

4. Præterea, si anima separata cognoscit substantiam separatam, oportet quod cognoscat eam vel per essentiam ejus, vel per speciem ipsius. Sed non per essentiam substantiæ separatæ; quia essentia substantiæ separatæ non est unum cum anima separata; similiter nec per speciem ejus; quia a substantiis separatis, cum sint simplices, non potest fieri abstractio speciei. Ergo anima separata nullo modo cognoscit substantias separatas.

5. Præterea, si anima separata cognoscit substantiam separatam; aut cognoscit eam sensu, aut intellectu. Manifestum est autem quod non cognoscit eam sensu; quia substantiæ separatæ non sunt sensibiles : similiter etiam nec per intellectum; quia intellectus non est singularium; substantiæ autem separatæ sunt quædam substantiæ singulares. Ergo anima separata nullo modo cognoscit substantiam separatam.

6. Præterea, intellectus possibilis animæ nostræ plus distat ab Angelo quam imaginatio nostra ab intellectu possibili; quia imaginatio et intellectus possibilis radicantur in eadem substantia animæ. Sed imaginatio nullo modo potest intelligere intellectum possibilem. Ergo intellectus possibilis noster nullo modo potest apprehendere substantiam separatam.

7. Præterea, sicut se habet voluntas ad bonum, ita intellectus ad verum. Sed voluntas quarumdam animarum separatarum, scilicet damnatarum, non potest ordinari ad bonum. Ergo et intellectus earum nullo modo potest ordinari ad verum; quod potissime intellectus consequitur in cognitione substantiæ separatæ. Ergo non omnis anima separata potest cognoscere substantiam separatam.

8. Præterea, felicitas ultima secundum philosophos ponitur in intelligendo substantias separatas, ut dictum est (art. præc.). Si autem animæ damnatorum intelligunt substantias separatas,

quas non possumus hic intelligere, videtur quod damnati sint propinquiores felicitati quam nos; quod est inconveniens.

9. Præterea, una intelligentia intelligit aliam per modum suæ substantiæ, ut dicitur in lib. de Causis (prop. VIII). Sed anima separata non potest cognoscere suam substantiam, ut videtur; quia intellectus possibilis non cognoscit seipsum, nisi per speciem a phantasmatibus abstractam vel acceptam, ut dicitur in III de Anima (com. XVIII et XXXIX). Ergo anima separata non potest cognoscere separatas substantias.

10. Præterea, duplex est modus cognoscendi. Unus modus secundum quem a posterioribus devenimus in priora; et sic quæ sunt magis nota simpliciter, cognoscuntur a nobis per ea quæ sunt minus nota simpliciter. Alio modo a prioribus in posteriora devenimus; et sic quæ sunt magis nota simpliciter, prius cognoscuntur a nobis. In animabus autem separatis non potest esse primus modus cognoscendi; ille enim modus competit nobis secundum quod cognitionem a sensu accipimus. Ergo anima separata intelligit modo secundo, scilicet deveniendo a prioribus in posteriora; et sic quæ sunt magis nota simpliciter, sunt per prius ei nota, sed maxime notum est essentia divina. Si igitur anima separata naturaliter cognoscit substantias separatas, videtur quod ex solis naturalibus possit videre essentiam divinam, quæ est vita æterna; et hoc est contra Apostolum, qui dicit Roman., VI, 23 : *Gratia Dei vita æterna.*

11. Præterea, inferior substantia separata intelligit aliam, secundum quod impressio superioris est in inferiori. Sed impressio substantiæ separatæ est in anima separata multum deficienter a substantia separata. Ergo non potest eam intelligere.

Sed contra, simile a simili cognoscitur. Sed anima separata est substantia separata. Ergo potest intelligere substantias separatas.

Respondeo dicendum, quod secundum ea quæ fides tenet, convenienter videtur dicendum, quod animæ separatæ cognoscant substantias separatas. Substantiæ enim separatæ dicuntur Angeli et dæmones, in quorum societatem deputantur animæ hominum separatæ, bonorum vel malorum. Non videtur autem probabile quod animæ damnatorum dæmones ignorent, quorum societati deputantur, et qui animabus terribiles esse dicuntur; multo autem minus probabile videtur quod animæ bonorum ignorent Angelos, quorum societate lætantur. Hoc autem quod animæ separatæ substantias separatas ubicumque cognoscant, rationabiliter accidit. Manifestum est enim quod anima humana corpori unita aspectum habet ex unione corporis ad inferiora directum; unde non perficitur nisi per ea quæ ab inferioribus accipit, scilicet per species a phantasmatibus

abstractas; unde neque in cognitionem sui ipsius neque in cognitionem aliorum potest devenire, nisi inquantum ex prædictis speciebus manuducitur, ut supra dictum est. Sed quando jam anima erit a corpore separata, aspectus ejus non ordinabitur ad aliqua inferiora, ut ab eis accipiat; sed erit absolutus, potens a superioribus substantiis influentiam recipere sine inspectione phantasmatum, quæ tunc omnino non erunt; et per hujusmodi influentiam reducetur in actum; et sic seipsam cognoscet directe, suam essentiam intuendo, et non a posteriori, sicut nunc accidit. Sua autem essentia pertinet ad genus substantiarum separatarum intelligibilium, et eumdem modum subsistendi habet, licet sit infima in hoc genere; omnes enim sunt formæ subsistentes. Sicut igitur una aliquarum aliarum substantiarum separatarum cognoscit aliam, intuendo substantiam suam, inquantum in ea est aliqua similitudo alterius substantiæ cognoscendæ, per hoc quod recipit influentiam ab ipsa, vel ab aliqua altiori substantia, quæ est communis causa utriusque; ita etiam anima separata intuendo directe essentiam suam, cognoscet substantias separatas secundum influentiam receptam ab eis, vel a superiori causa, scilicet Deo; non tamen ita perfecte cognoscet substantias separatas naturali cognitione, sicut ipsæ cognoscunt se invicem; eo quod anima est infima inter eas, et infimo modo recipit intelligibilis luminis emanationem.

Ad primum ergo dicendum, quod anima unita corpori est quodammodo perfectior quam separata; sed quantum ad actum intelligibilem habet aliquam perfectionem a corpore separata quam habere non potest dum est corpori unita. Nec hoc est inconveniens; quia operatio intellectualis competit animæ secundum quod supergreditur corporis proportionem; intellectus enim non est actus alicujus organi corporalis.

Ad secundum dicendum, quod loquimur de cognitione animæ separatæ quæ sibi per naturam competit; nam loquendo de cognitione quæ sibi dabitur per gratiam, æquabitur Angelis in cognoscendo. Hæc autem cognitio, ut cognoscat prædicto modo substantias separatas, est sibi naturalis, non simpliciter, sed inquantum est separata; unde inquantum est unita, non competit sibi.

Ad tertium dicendum, quod ultima perfectio cognitionis naturalis animæ humanæ, hæc est ut intelligat substantias separatas; sed perfectius ad hanc cognitionem habendam pervenire potest per hoc quod in corpore est, quia ad hoc disponitur per studium, et maxime per meritum; unde non frustra corpori unitur.

Ad quartum dicendum, quod anima separata non cognoscit substantiam separatam per essentiam ejus, sed ipsius speciem et similitudinem. Sciendum tamen est, quod non semper spe-

cies per quam aliquid cognoscitur, est abstracta a re quæ per ipsam cognoscitur; sed tunc solum quando cognoscens accipit speciem a re; et tunc hæc species accepta, est simplicior et immaterialior in cognoscente quam in re quæ cognoscitur. Si autem fuerit e contrario, scilicet quod res cognita immaterialior sit et simplicior quam cognoscens; tunc species rei cognitæ in cognoscente non dicitur abstracta, sed impressa et influxa; et sic est in proposito.

Ad quintum dicendum, quod singulare non repugnat cognitioni intellectus nostri, nisi inquantum individuatur per hanc materiam : species enim intellectus nostri oportet esse a materia abstractas. Si vero fuerint aliqua singularia in quibus natura speciei non individuetur per materiam, sed unumquodque eorum sit quædam natura speciei immaterialiter subsistens; unumquodque eorum per se intelligibile erit; et hujusmodi singularia sunt substantiæ separatæ.

Ad sextum dicendum, quod imaginatio et intellectus possibilis humanus magis conveniunt subjecto, quam intellectus possibilis humanus et intellectus angelicus; qui tamen plus conveniunt specie et ratione, cum utrumque eorum pertineat ad esse intelligibile; actio enim consequitur formam secundum naturam suæ speciei, et non ex parte subjecti. Unde quantum ad convenientiam in actione magis attendenda est convenientia duarum formarum ejusdem speciei in diversis substantiis, quam formarum differentium specie in eodem subjecto.

Ad septimum dicendum, quod damnati sunt deordinati ab ultimo fine; unde voluntas eorum non est in bonum secundum hunc ordinem; tendit tamen in aliquod bonum; quia etiam dæmones, ut dicit Dionysius (iv cap. de div. Nomin.), bonum et optimum concupiscunt, vivere, esse, et intelligere; sed hoc bonum non ordinant in summum bonum; et ideo voluntas eorum perversa est. Unde et nihil prohibet quin animæ damnatorum multa vera intelligant; sed non illud primum verum, scilicet Deum, cujus visione efficiantur beati.

Ad octavum dicendum, quod felicitas ultima hominis non consistit in cognitione alicujus creaturæ, sed solum in cognitione Dei; unde dicit Augustinus in lib. Confessionum (V, cap. iv) : *Beatus est qui te novit, etiam si illa nesciat,* scilicet creaturas; *infelix autem, si illa sciat, te autem ignoret. Qui autem te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus.* Licet ergo damnati aliqua sciant quæ nos nescimus, sunt tamen a vera beatitudine remotiores quam nos, qui ad eam possumus pervenire, illi autem non possunt.

Ad nonum dicendum, quod anima humana alio modo cognoscet seipsam cum fuerit separata, et alio modo nunc, ut dictum est.

Ad decimum dicendum, quod animæ separatæ licet com-

petat ille modus cognoscendi quo ea quæ sunt notiora simpliciter, magis cognoscit; non tamen sequitur quod vel anima separata, vel quæcumque alia substantia separata creata, per sua naturalia et per suam essentiam possit intueri Deum; sicut enim substantiæ separatæ alterius modi esse habent quam substantiæ materiales; ita Deus alterius modi esse habet quam omnes substantiæ separatæ. In rebus enim materialibus tria est considerare, quorum nullum est aliud ; scilicet individuum, naturam speciei, et esse. Non enim possumus dicere quod hic homo sit sua humanitas; quia humanitas consistit tantum in speciei principiis; sed hic homo supra principia speciei addit principia individuantia, secundum quod natura speciei in hac materia recipitur et individuatur. Similiter etiam nec humanitas est ipsum esse hominis. In substantiis autem separatis, quia immateriales sunt,, natura speciei non recipitur in aliqua materia individuante, sed est ipsa natura per se subsistens; unde non est in eis aliud habens quidditatem, et aliud quidditas ipsa; sed tamen aliud est in eis esse, et aliud quidditas. Deus autem est ipsum suum esse subsistens. Unde sicut cognoscendo quidditates materiales non possumus cognoscere substantias separatas; ita nec substantiæ separatæ per cognitionem suæ substantiæ possunt cognoscere divinam essentiam.

Ad undecimum dicendum, quod per hoc quod impressiones substantiarum separatarum in anima separata deficienter recipiuntur, non sequitur quod nullo modo eas cognoscere possint, sed quod imperfecte eas cognoscant.

ARTICULUS XVIII. — *Utrum anima separata cognoscat omnia naturalia.* (I part., quæst. LXXXIX, art. 3.)

Decimoctavo quæritur, utrum anima separata cognoscat omnia naturalia. Et videtur quod non. Quia, sicut dicit Augustinus (lib. de divin. dæmonum, cap. III), dæmones multa cognoscunt per experientiam longi temporis; quam quidem non habet anima, mox cum fuerit separata. Cum igitur dæmon sit perspicacioris intellectus quam anima, quia data naturalia in eis manent clara et lucida, ut Dionysius dicit (IV cap. de divin. Nom.); videtur quod anima separata non cognoscat omnia naturalia.

2. Præterea, animæ cum sunt unitæ corporibus, non cognoscunt omnia naturalia. Si igitur separatæ a corporibus omnia naturalia cognoscunt, videtur quod post separationem, hujusmodi scientiam acquirant. Sed aliquæ animæ aliquorum naturalium in hac vita scientiam acquisierunt. Ergo illorum eorumdem post separationem habebunt duplicem scientiam; unam acquisitam hic, et aliam ibi; quod videtur impossibile, quia duæ formæ ejusdem speciei non sunt in eodem subjecto.

3. Præterea, nulla virtus finita potest super infinita. Sed

virtus animæ separatæ est finita, quia et essentia ejus finita est. Ergo non potest super infinita. Sed naturalia intellecta sunt infinita; nam species numerorum et figurarum et proportionum infinitæ sunt. Ergo anima separata non cognoscit omnia naturalia.

4. Præterea, omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis et cogniti. Sed impossibile videtur esse, quod anima separata, cum sit immaterialis, assimiletur naturalibus, cum sint materialia. Ergo impossibile videtur quod anima naturalia cognoscat.

5. Præterea, intellectus possibilis se habet in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine sensibilium. Sed materia prima secundum unum ordinem non est receptiva nisi unius formæ. Ergo cum intellectus possibilis separatus non habeat nisi unum ordinem, cum non trahatur ad diversa per sensus, videtur quod non possit recipere nisi unam formam intelligibilem; et ita non potest cognoscere omnia naturalia, sed unum tantum.

6. Præterea, ea quæ sunt diversarum specierum, non possunt esse uni et eidem similia secundum speciem. Cognitio autem fit per assimilationem speciei. Ergo una anima separata non potest cognoscere omnia naturalia, cum sint specie diversa.

7. Præterea, si animæ separatæ cognoscunt omnia naturalia, oportet quod habeant in se formas quæ sunt similitudines rerum naturalium. Aut igitur quantum ad genera et species tantum; et sic non cognoscent individua, et per consequens nec omnia naturalia, quia individua maxime videntur esse in natura : vel etiam quantum ad individua; et sic cum individua sint infinita, sequitur quod in anima separata sint similitudines infinitæ; quod videtur impossibile. Non igitur anima separata cognoscit omnia naturalia.

8. Sed dicebatur, quod in anima separata sunt tantum similitudines generum et specierum; sed applicando eas ad singularia, potest singularia cognoscere. — Sed contra, intellectus universalem cognitionem quam habet penes se, non potest applicare nisi ad particularia quæ jam novit. Si enim scio quod omnis mula est sterilis, non possum applicare nisi ad hanc mulam quam cognosco. Cognitio enim particularis præcedit naturalem applicationem universalis ad particulare : non enim applicatio hujusmodi potest esse causa cognitionis particularium; et sic particularia animæ separatæ remanebunt ignota.

9. Præterea, ubicumque est cognitio, ibi est aliquis ordo cognoscentis ad cognitum. Sed animæ damnatorum non habent aliquem ordinem; dicitur enim Job, x, 22, quod ibi, scilicet in inferno, *nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat*. Ergo

ad minus animæ damnatorum non cognoscent naturalia.

10. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Cura pro mortuis agenda (cap. XIII, XV et XVI), quod animæ mortuorum ea quæ hic fiunt, omnino scire non possunt. Naturalia autem sunt quæ hic fiunt. Ergo animæ mortuorum non habent cognitionem naturalium.

11. Præterea, omne quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est in actu. Manifestum est autem quod anima humana quamdiu est corpori unita, est in potentia respectu vel omnium, vel plurimorum quæ naturaliter sciri possunt; non enim omnia scit actu. Ergo si post separationem scit omnia naturalia, oportet quod per aliquid reducatur in actum. Hoc autem non videtur esse nisi intellectus agens, quo est omnia facere (1) dicitur in III de Anima (com. XVIII). Sed per intellectum agentem non potest reduci in actu omnium intelligibilium, quæ non intellexit : comparat enim Philosophus in III de Anima (com. XVIII et XXXIX), intellectum agentem lumini, phantasmata vero coloribus : lumen autem non sufficit ad faciendum visum in actu omnium visibilium, nisi et colores adsint. Ergo nec intellectus agens poterit facere intellectum possibilem actu respectu omnium intelligibilium, cum phantasmata adesse non possint animæ separatæ, cum sint in organis corporeis.

12. Sed dicebatur, quod non reducitur in actum omnium naturaliter scibilium per intellectum agentem, sed per aliquam superiorem substantiam. — Sed contra, quandocumque aliquid reducitur in actum per agens extraneum quod non est sui generis, talis reductio non est naturalis; sicut si aliquod sanabile sanetur per artem vel per virtutem divinam, erit sanatio artificialis et miraculosa; non autem naturalis, nisi quando sanatio fit per principium intrinsecum. Proprium autem agens et connaturale respectu intellectus possibilis humani, est intellectus agens. Si igitur intellectus possibilis reducatur in actum per aliquod superius agens, et non per intellectum agentem, non erit cognitio naturalis de qua nunc loquimur; et sic non aderit omnibus animabus separatis, cum in solis naturalibus omnes animæ separatæ conveniant.

13. Præterea, si anima separata reducatur in actum omnium naturaliter intelligibilium; aut hoc erit a Deo, aut ab Angelo. Non autem ab Angelo, ut videtur; quia Angelus non est causa naturæ ipsius animæ; unde nec naturalis animæ cognitio videtur esse per actionem Angeli. Similiter etiam inconveniens videtur quod animæ damnatorum a Deo recipiant tantam perfectionem post mortem ut cognoscant omnia naturalia. Nullo igitur modo videtur quod animæ separatæ omnia naturalia cognoscant.

14. Præterea, ultima perfectio uniuscujusque existentis in

(1) *Al.* fieri.

potentia, est ut reducatur in actum quantum ad omnia secundum quod est in potentia. Sed intellectus possibilis humanus non est in potentia naturali nisi omnium intelligibilium naturalium, idest quæ naturali cognitione intelligi possunt. Si ergo anima separata intelligit omnia naturalia, videtur quod omnis substantia separata, ex sola separatione habeat ultimam suam perfectionem, quæ est felicitas. Frustra igitur sunt alia adminicula ad felicitatem consequendam adhibita, si sola separatio a corpore, hoc animæ præstare potest; quod videtur inconveniens.

15. Præterea, ad scientiam sequitur delectatio. Si igitur animæ omnes separatæ cognoscunt omnia naturalia videtur quod animæ damnatorum maximo gaudio perfruantur; quod videtur inconveniens.

16. Præterea, super illud Isa., XVI : *Abraham nescivit nos*, dicit Glossa : *Nesciunt mortui, etiam sancti, quid agunt vivi, etiam eorum filii.* Sed ea quæ inter vivos hic aguntur, sunt naturalia. Ergo animæ separatæ non cognoscunt omnia naturalia.

1. Sed contra, anima separata intelligit substantias separatas. Sed in substantiis separatis sunt species omnium naturalium. Ergo anima separata cognoscit omnia naturalia.

2. Sed diceretur, quod non est necessarium quod qui videt substantiam separatam, videat omnes species in intellectu ejus existentes. — Sed contra est quod Gregorius dicit (IV dialog., cap. XXXIII, et XII Mor., cap. XIII) : *Quid est quod non videant qui videntem omnia vident?* Videntes igitur Deum vident omnia ea quæ Deus videt. Ergo eadem ratione et videntes Angelos, vident ea quæ Angeli vident.

3. Præterea, anima separata cognoscit substantiam separatam, inquantum est intelligibilis; non enim videt eam visu corporeo. Sed sicut est intelligibilis substantia separata, ita et species in intellectu ejus existens. Ergo anima separata non solum intelligit substantiam separatam, sed etiam species intelligibiles in ipsa existentes.

4. Præterea, intellectum in actu est forma intelligentis, et est unum cum intelligente. Si igitur anima separata intelligit substantiam separatam intelligentem omnia naturalia, videtur quod ipsa omnia naturalia intelligat.

5. Præterea, quicumque intelligit majora intelligibilia, intelligit etiam minora, ut dicitur in III de Anima (com. VII). Si igitur anima separata intelligit substantias separatas, quæ sunt maxime intelligibilia, ut supra (art. 5) dictum est; videtur sequi quod intelligat omnia alia intelligibilia.

6. Præterea, si aliquid est in potentia ad multa, reducitur in actum quantum ad omnia illa ab activo, quod est actu omnia illa; sicut materia quæ est in potentia calida et sicca, ab

igne fit actu calida et sicca. Sed intellectus possibilis animæ separatæ est in potentia ad omnia intelligibilia. Activum autem a quo recipit influentiam, scilicet substantia separata, est in actu respectu omnium illorum. Ergo vel reducet animam de potentia in actum quantum ad omnia intelligibilia, vel quantum ad nullum. Sed manifestum est quod non quantum ad nullum; quia animæ separatæ aliqua intelligunt quæ etiam hic non intellexerunt. Ergo quantum ad omnia. Sic igitur anima separata intelligit omnia naturalia.

7. Præterea, Dionysius dicit in v cap. de div. Nomin., quod superiora in entibus sunt exemplaria inferiorum. Substantiæ autem separatæ sunt supra res naturales. Ergo sunt exemplaria rerum naturalium; et ita animæ separatæ per inspectionem substantiarum separatarum videtur quod cognoscant omnia naturalia.

8. Præterea, animæ separatæ cognoscunt res per formas influxas. Sed formæ influxæ dicuntur esse formæ ordinis universi. Ergo animæ separatæ cognoscunt totum ordinem universi; et sic cognoscunt omnia naturalia.

9. Præterea, quidquid est in inferiori natura, totum est in superiori. Sed anima separata est superior rebus naturalibus. Ergo omnia naturalia sunt quodammodo in anima. Sed anima cognoscit seipsam. Ergo cognoscit omnia naturalia.

10. Præterea, quod narratur Luc., XVI, de Lazaro et divite, non est parabola, sed res gesta, ut Gregorius dicit; quod patet per hoc, quod persona per nomen proprium exprimitur. Ibi etiam dicitur, quod dives in inferno positus Abraham cognovit, quem ante non cognoverat. Ergo, pari ratione, animæ separatæ, etiam damnatorum, cognoscunt aliqua quæ hic non cognoverunt; et sic videtur quod cognoscant omnia naturalia.

Respondeo dicendum, quod anima separata secundum quid intelligit omnia naturalia, sed non simpliciter. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod talis est ordo rerum ad invicem, ut quæcumque inveniuntur in inferiori natura, inveniantur excellentius in superiori; sicut ea quæ sunt in istis generabilibus et corruptibilibus, sunt nobiliori modo in corporibus cœlestibus, sicut in causis universalibus. Calidum enim et frigidum, et alia hujusmodi, sunt in istis inferioribus velut quædam qualitates particulares et formæ; sed in corporibus cœlestibus sunt velut quædam universales virtutes, a quibus derivantur in hæc inferiora. Similiter etiam et quæcumque sunt in natura corporali, sunt eminentius in natura intellectuali; formæ enim rerum corporalium in ipsis rebus corporalibus sunt materialiter et particulariter; in ipsis vero substantiis intellectualibus sunt immaterialiter et universaliter; unde et in lib. de Causis (prop. x) dicitur, quod omnis intelligentia est plena formis. Ulterius autem quæcumque sunt in tota creatura, eminentius sunt

in ipso Deo; in creaturis enim sunt formæ rerum et naturæ multipliciter et divisim; sed in Deo simpliciter et unite. Et istud esse rerum tripliciter exprimitur. Primo enim dixit Deus: *Fiat firmamentum;* per quod intelligitur esse rerum in Verbo Dei. Secundo dicitur: *Et fecit Deus firmamentum;* per quod intelligitur esse firmamenti in intelligentia angelica. Tertio dicitur: *Et factum est ita;* per quod intelligitur esse firmamenti in propria natura, ut Augustinus exponit; et similiter in aliis. Sicut enim a Deo profluxerunt res, ut in propria natura subsisterent; ita ex divina sapientia profluxerunt formæ rerum in substantias intellectuales, quibus res intelligerent. Unde considerandum est, quod eo modo quo aliquid est de perfectione naturæ, eo modo ad perfectionem intelligibilem pertinet; singularia namque non sunt de perfectione naturæ propter se, sed propter aliud; scilicet ut in eis salventur species quas natura intendit. Natura enim intendit generare hominem, non hunc hominem; nisi inquantum homo non potest esse, nisi sit hic homo. Et idem est quod Philosophus dicit in lib. de Animalibus (II, cap. IV), quod in assignandis causis accidentium speciei oportet nos reducere in causam finalem; accidentia vero individui in causam efficientem vel materialem; quasi solum id quod est in specie, sit de intentione naturæ; unde et cognoscere species rerum pertinet ad perfectionem intelligibilem; non autem cognitio individuorum, nisi forte per accidens. Hæc igitur perfectio intelligibilis quamvis omnibus substantiis intellectualibus adsit, non tamen eodem modo; nam in superioribus sunt formæ intelligibiles rerum magis unitæ et magis universales; in inferioribus autem magis multiplicantur, et sunt minus universales, secundum quod magis recedunt ab uno primo simplici, et appropinquant ad particularitatem rerum. Sed tamen quia in superioribus est potentior vis intellectiva, superiores substantiæ in paucis formis universalibus obtinent perfectionem intelligibilem, ut cognoscant naturas rerum usque ad ultimas species. Si autem in substantiis inferioribus essent formæ adeo universales sicut sunt in superioribus, cum hoc quod habent inferiorem virtutem intellectivam; non consequerentur ex hujusmodi formis ultimam perfectionem intelligibilem, ut cognoscerent res usque ad indivisibiles species; sed remaneret earum cognitio in quadam universalitate et confusione; quod est cognitionis imperfectæ. Manifestum est enim, quod quanto intellectus fuerit efficacior, tanto magis ex paucis potest multa colligere; cujus signum est quod rudibus et tardioribus oportet singulatim exponere, et exempla (1) particularia inducere ad singula. Manifestum est autem (2) quod anima humana est infima inter omnes intellectuales substantias; unde ejus capacitas naturalis est ad recipiendum formas

(1) *Al.* extra. — (2) *Al.* enim.

rerum conformiter rebus materialibus; et ideo anima humana unita est corpori, ut ex rebus materialibus species intelligibiles possit recipere secundum intellectum possibilem; nec est ei major virtus naturalis ad intelligendum, quam ut secundum hujusmodi formas sic determinatas in cognitione intelligibili perficiatur; unde et lumen intelligibile quod participat, quod dicitur intellectus agens, hanc operationem habet, ut in hujusmodi species intelligibiles faciat actu. Quoniam igitur anima est unita corpori; ex ipsa unione corporis habet aspectum ad inferiora, a quibus accipit species intelligibiles proportionatas suæ intellectivæ virtuti, et sic in scientia perficitur; sed cum fuerit a corpore separata, habet aspectum ad superiora tantum, a quibus recipit influentiam specierum intelligibilium universalium; et licet minus universaliter recipiantur in ipsa quam sint in substantiis superioribus; tamen non est sibi tanta efficacia virtutis intellectivæ, ut per hujusmodi genus specierum intelligibilium possit perfectam cognitionem consequi, intelligendo specialiter et determinate unumquodque; sed in quadam universalitate et confusione, sicut cognoscuntur res in principiis universalibus. Hanc autem cognitionem acquirunt animæ separatæ subito per modum influentiæ, et non successive per modum instructionis, ut Origenes dicit (lib. I Periarch., cap. VI). Sic dicendum est igitur, quod animæ separatæ naturali cognitione in universali cognoscunt omnia naturalia, non autem specialiter unumquodque. De cognitione autem quam habent animæ sanctorum per gratiam, alia ratio est; nam secundum illam Angelis adæquantur, prout vident omnia in Verbo. Ergo respondendum est ad objectiones.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum (lib. de divin. dæmon., cap. III, IV et VI), dæmones tripliciter res cognoscunt; quædam per revelationem bonorum Angelorum; quæ scilicet sunt supra cognitionem naturalem eorum, sicut mysteria Christi et Ecclesiæ, et alia hujusmodi; quædam vero cognoscunt acumine proprii intellectus, scilicet ea quæ sunt naturaliter scibilia; quædam vero per experientiam longi temporis, scilicet eventus futurorum contingentium in singularibus, quæ non per se pertinent ad cognitionem intelligibilem, ut dictum est. Unde de eis ad præsens non agitur.

Ad secundum dicendum, quod in illis qui scientiam aliquorum naturalium scibilium in hac vita acquisierunt, erit determinata cognitio in speciali eorum quæ hic acquisierunt; aliorum vero universalis et confusa; unde non inutile erit eis scientiam acquisivisse. Nec est inconveniens quod utraque scientia eorumdem scibilium adsit eidem, cum non sint ambæ unius rationis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa non pertinet ad propositum; eo quod non ponimus quod anima separata cognoscat

omnia naturalia in speciali; unde non repugnat ejus cognitioni infinitas specierum quæ est in numeris, figuris et proportionibus. Quia tamen eodem modo posset concludere hæc ratio contra cognitionem angelicam; dicendum est, quod species figurarum et numerorum, et hujusmodi, non sunt infinitæ in actu, sed in potentia tantum; nec est etiam inconveniens quod virtus substantiæ intellectualis finitæ ad hujusmodi infinita extendat se; quia virtus intellectiva est quodammodo infinita, inquantum non est terminata per materiam; unde et universale cognoscere potest, quod quodammodo est infinitum, inquantum, de sui ratione, potentia continet infinita.

Ad quartum dicendum, quod formæ rerum materialium sunt in substantiis immaterialibus immaterialiter; et sic est assimilatio inter utrumque quantum ad rationes formarum, non quantum ad modum essendi.

Ad quintum dicendum, quod materia prima non se habet ad formas nisi dupliciter; vel in potentia pura, vel in actu puro; eo quod formæ naturales statim ut sunt in materia, habent operationes suas, nisi sit aliquod impedimentum; quod ideo est, quia forma naturalis non se habet nisi ad unum; unde statim quod forma ignis est in materia, facit eum moveri sursum. Sed intellectus possibilis se habet ad species intelligibiles tripliciter: quandoque enim se habet in potentia pura, sicut ante addiscere; quandoque autem in actu puro, sicut cum actu considerat; quandoque autem medio modo inter potentiam et actum; sicut cum est scientia in habitu, et non in actu. Comparatur igitur forma intellecta ad intellectum possibilem sicut forma naturalis ad materiam primam, prout est intellecta in actu, non prout est habitualiter. Et inde est quod sicut materia prima simul et semel non informatur nisi una forma, ita intellectus possibilis non intelligit nisi unum intelligibile; potest tamen scire multa habitualiter.

Ad sextum dicendum, quod substantiæ cognoscenti potest aliquid assimilari dupliciter: aut secundum suum esse naturale; et sic non assimilantur diversa secundum speciem, cum ipsa sit unius speciei: aut secundum esse intelligibile; et sic secundum quod habet diversas species intelligibiles, sic possunt ei assimilari diversa secundum speciem, cum tamen ipsa sit unius speciei.

Ad septimum dicendum, quod animæ separatæ non solum cognoscunt species, sed individua; non tamen omnia, sed aliqua; et ideo non oportet quod sint in ea species infinitæ.

Ad octavum dicendum, quod applicatio universalis cognitionis ad singularia non est causa cognitionis singularium, sed consequens ad ipsam. Quomodo autem anima separata singularia cognoscat, infra quæretur.

Ad nonum dicendum, quod cum bonum consistat in modo,

specie et ordine, secundum Augustinum in lib. de natura Boni (cap. III); intantum invenitur in re aliqua de ordine, inquantum invenitur ibi de bono. In damnatis autem non est bonum gratiæ, sed naturæ; unde non est ibi ordo gratiæ, sed naturæ, qui sufficit ad hujusmodi cognitionem.

Ad decimum dicendum, quod Augustinus loquitur de singularibus quæ hic fiunt, de quibus dictum est quod non pertinent ad cognitionem intelligibilem.

Ad undecimum dicendum, quod intellectus possibilis non potest reduci in actum cognitionis omnium naturalium per lumen solum intellectus agentis, sed per aliquam superiorem substantiam, cui actu adest cognitio omnium naturalium. Et si quis recte consideret, intellectus agens, secundum ea quæ Philosophus de ipso tradit, non est activum respectu intellectus possibilis directe; sed magis respectu phantasmatum, quæ facit intelligibilia actu, per quæ intellectus possibilis reducitur in actum quando aspectus ejus inclinatur ad inferiora ex unione corporis. Et eadem ratione quando aspectus ejus est ad superiora post separationem a corpore, fit in actu per species actu intelligibiles quæ sunt in substantiis superioribus, quasi per agens proprium; et sic talis cognitio est naturalis.

Unde patet solutio ad duodecimum.

Ad decimumtertium dicendum, quod hujusmodi perfectionem recipiunt animæ separatæ a Deo mediantibus Angelis; licet enim substantia animæ creetur a Deo immediate, tamen perfectiones intelligibiles proveniunt a Deo mediantibus Angelis, non solum naturales, sed etiam quæ ad mysteria gratiarum pertinent, ut patet per Dionysium, IV cap. cœl. Hierar.

Ad decimumquartum dicendum, quod anima separata habens universalem cognitionem scibilium naturalium, non est perfecte reducta in actum; quia cognoscere aliquid in universali, est cognoscere imperfecte et in potentia; unde non attingit ad felicitatem etiam naturalem: unde non sequitur quod alia auxilia quibus pervenitur ad felicitatem, sint superflua.

Ad decimumquintum dicendum, quod damnati de hoc ipso bono cognitionis quod habent, tristantur, inquantum cognoscunt se destitutos esse summo bono, ad quod per alia bona ordinabantur.

Ad decimumsextum dicendum, quod Glossa illa loquitur de particularibus, quæ non pertinent ad perfectionem intelligibilem, ut dictum est.

Ad primum vero in contrarium dicendum, quod anima separata non perfecte comprehendit substantiam separatam; et ideo non oportet quod cognoscat omnia quæ in ipsa sunt per similitudinem.

Ad secundum dicendum, quod verbum Gregorii veritatem habet quantum ad cognitionem objecti intelligibilis, quod est

Deus, quod, quantum est de se repræsentat omnia intelligibilia; non tamen necesse est quod quicumque videt Deum, sciat omnia quæ ipse scit; nisi comprehendat ipsum, sicut ipse seipsum comprehendit.

Ad tertium dicendum, quod species quæ sunt in intellectu Angeli, sunt intelligibiles intellectui ejus cujus sunt formæ, non tamen intellectui animæ separatæ.

Ad quartum dicendum, quod licet intellectus sit forma substantiæ intelligentis, non tamen oportet quod anima separata intelligens substantiam separatam intelligat intellectum ejus; quia non comprehendit ipsam.

Ad quintum dicendum, quod licet anima separata aliquo modo cognoscat substantias separatas, non tamen oportet quod alia omnia cognoscat perfecte; quia nec ipsas substantias separatas perfecte cognoscit.

Ad sextum dicendum, quod anima separata reducitur a superiore substantia in actum omnium intelligibilium naturalium, non perfecte, sed universaliter, ut dictum est.

Ad septimum dicendum, quod licet substantiæ separatæ sint quodammodo exemplaria omnium rerum naturalium; non tamen sequitur quod eis cognitis omnia cognoscantur, nisi perfecte comprehenderentur ipsæ substantiæ separatæ.

Ad octavum dicendum, quod anima separata cognoscit per formas influxas; quæ tamen non sunt formæ ordinis universi in speciali, sicut in substantiis superioribus; sed in generali tantum, ut dictum est.

Ad nonum dicendum, quod res naturales sunt quodammodo in substantiis separatis et in anima; sed in substantiis separatis in actu; in anima vero in potentia ad omnes formas naturales intelligendas.

Ad decimum dicendum, quod anima Abraham erat substantia separata; unde et anima divitis poterat eam cognoscere, sicut et alias substantias separatas.

ARTICULUS XIX. — *Utrum potentiæ sensitivæ remaneant in anima separata.*

Decimonono quæritur, utrum potentiæ sensitivæ remaneant in anima separata. Et videtur quod sic. Quia potentiæ animæ vel essentialiter insunt ei, vel sunt proprietates naturales ejus. Sed nec essentialia possunt separari a re, dum ipsa res manet, neque proprietates naturales ejus. Ergo in anima separata manent potentiæ sensitivæ.

2. Sed dicendum, quod remanent in ea ut in radice. — Sed contra, esse in aliquo ut in radice, est esse in eo ut in potentia; quod est esse in aliquo virtute, et non actu. Essentialia autem rei et proprietates naturales ejus oportet quod sint in re actu,

et non virtute tantum. Ergo potentiæ sensitivæ non remanent in anima separata solum ut in radice.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Spiritu et Anima (cap. XV), quod anima recedens a corpore trahit secum sensum et imaginationem, concupiscibilem et irascibilem, quæ sunt in parte sensitiva. Ergo potentiæ sensitivæ remanent in anima separata.

4. Præterea, totum non est integrum cui desunt aliquæ partes ejus. Sed potentiæ sensitivæ sunt partes animæ. Si igitur non essent in anima separata, anima separata non esset integra.

5. Præterea, sicut est homo per rationem et intellectum, ita est animal per sensum ; nam rationale est differentia hominis constitutiva, et sensibile est differentia constitutiva animalis. Si ergo non est idem sensus, non erit idem animal. Sed si potentiæ sensitivæ non remanent in anima separata, non erit idem sensus in homine resurgente qui modo est ; quia quod in nihilum cedit, non potest resumi idem numero. Ergo homo resurgens non erit idem animal, et sic neque idem homo ; quod est contra id quod dicitur Job, XIX, 27 : *Quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt.*

6. Præterea, Augustinus dicit, XII super Genes. ad litter. (cap. XXXII), quod pœnæ quas in inferno animæ patiuntur, sunt similes visis dormientium, id est secundum similitudines corporalium rerum. Sed hujusmodi visa dormientium sunt secundum imaginationem, quæ pertinet ad partem sensitivam. Ergo potentiæ sensitivæ sunt in anima separata.

7. Præterea, manifestum est quod gaudium est in concupiscibili, et ira in irascibili. Sed in animabus separatis bonorum est gaudium, et in animabus malorum est dolor et ira ; est enim ibi fletus et stridor dentium. Ergo cum concupiscibilis et irascibilis sint in parte sensitiva, ut Philosophus dicit in III de Anima ; videtur quod potentiæ sensitivæ sint in anima separata.

8. Præterea, Dionysius dicit (IV cap. de div. Nom.), quod malum dæmonis est furor irrationalis, concupiscentia amens, et phantasia proterva. Sed hæc pertinent ad potentias sensitivas. Ergo potentiæ sensitivæ sunt in dæmonibus ; multo ergo magis in anima separata.

9. Præterea, Augustinus dicit super Genes. ad lit., quod anima quædam sentit sine corpore, scilicet gaudium et tristitiam. Sed quod convenit animæ sine corpore, est in anima separata. Ergo sensus est in anima separata.

10. Præterea, in lib. de Causis (prop. XIV) dicitur, quod in omni anima sunt res sensibiles. Sed res sensibiles per hoc sentiuntur, quia sunt in anima. Ergo anima separata sentit res sensibiles ; et ita est in ea sensus.

11. Præterea, Gregorius dicit (homil. XL in Evang.) quod id quod Dominus narrat Lucæ, XVI, de divite epulone, non est parabola, sed res gesta. Dicitur autem ibi, quod dives in inferno positus nec dubium quin secundum animam separatam vidit Lazarum, et audivit Abraham sibi loquentem. Ergo anima separata vidit et audivit; et sic est in ea sensus.

12. Præterea, eorum quæ sunt idem secundum esse vel secundum substantiam, unum non potest esse sine altero. Sed anima sensibilis et rationalis in homine sunt idem secundum esse et secundum substantiam. Ergo non potest esse quin sensus remaneat in anima rationali separata.

13. Præterea, quod cedit in nihil, non resumitur idem numero. Sed si potentiæ sensitivæ non manent in anima separata, oportet quod cedant in nihilum. Ergo in resurrectione non erunt eædem numero; et sic, cum potentiæ sensitivæ sint actus organorum, neque organa erunt eadem numero, neque totus homo erit idem numero; quod est inconveniens.

14. Præterea, præmium et pœna respondet merito et demerito. Sed meritum et demeritum hominis consistit ut plurimum in actibus sensitivarum potentiarum, dum vel passiones sequimur, vel eas refrenamus. Ergo justitia videtur exigere quod actus sensitivarum potentiarum sint in animabus separatis, quæ præmiantur vel puniuntur.

15. Præterea, potentia nihil est aliud quam principium actionis vel passionis. Anima autem est principium operationum sensitivarum. Ergo potentiæ sensitivæ sunt in anima sicut in subjecto; et ita non potest esse quin remaneant in anima separata; cum accidentia contrarietate carentia non corrumpantur nisi per corruptionem subjecti.

16. Præterea, memoria est in parte sensitiva, secundum Philosophum (in lib. de Memoria et Reminisc., cap. I). Sed memoria est in anima separata; quod patet per hoc quod dicitur diviti epuloni ab Abraham, Luc., XVI, 25: *Recordare quia recepisti bona in vita tua.* Ergo potentiæ sensitivæ sunt in anima separata.

17. Præterea, virtutes et vitia remanent in animabus separatis. Sed quædam virtutes et vitia sunt in parte sensitiva: dicit enim Philosophus in III Ethic. (cap. X), quod temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium. Ergo potentiæ sensitivæ manent in anima separata.

18. Præterea, de mortuis qui resuscitati dicuntur, legitur in plerisque historiis sanctorum, quod quædam imaginabilia se vidisse recitaverunt, puta domos, campos, flumina, et hujusmodi. Ergo animæ separatæ imaginatione utuntur, quæ est in parte sensitiva.

19. Præterea, sensus juvat cognitionem intellectivam; nam cui deficit unus sensus, deficit una scientia. Sed cognitio intel-

lectiva perfectior erit in anima separata quam in anima conjuncta corpori. Ergo magis aderit ei sensus.

20. Præterea, Philosophus dicit in I de Anima (com. LXV), quod si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique sicut et juvenis. Ex quo videtur quod debilitatis organis non debilitantur potentiæ sensitivæ. Ergo nec destructis, destruuntur; et sic videtur quod potentiæ sensitivæ remanent in anima separata.

Sed contra est quod Philosophus dicit in III de Anima (lib. II, com. XXI), de intellectu loquens, quod hoc solum separatur sicut perpetuum a corruptibili. Ergo potentiæ sensitivæ non remanent in anima separata.

Præterea, Philosophus dicit in XVI lib. de Animalibus (lib. II de gener. Animal., cap. III), quod quarum potentiarum operationes non sunt sine corpore, neque ipsæ potentiæ sunt sine corpore. Sed operationes potentiarum sensitivarum non sunt sine corpore : exercentur enim per organa corporalia. Ergo potentiæ sensitivæ non sunt sine corpore.

Præterea, Damascenus dicit (lib. II, cap. XXIII), quod nulla res destituitur propria operatione. Si ergo potentiæ sensitivæ remanerent (1) in anima separata, haberent proprias operationes ; quod est impossibile.

Præterea, frustra est potentia quæ non reducitur ad actum. Nihil autem est frustra in operationibus Dei. Ergo potentiæ sensitivæ non manent in anima separata, in qua non possunt reduci ad actum.

Respondeo dicendum, quod potentiæ animæ non sunt de essentia animæ, sed sunt proprietates naturales quæ fluunt ab essentia ejus, ut ex prioribus quæstionibus (quæst. præced., art. ult.) haberi potest. Accidens autem dupliciter corrumpitur : uno modo a suo contrario, sicut frigidum corrumpitur a calido; alio modo per corruptionem sui subjecti : non enim accidens remanere potest corrupto subjecto. Quæcumque igitur accidentia seu formæ contrarium non habent, non destruuntur nisi per destructionem subjecti. Manifestum est autem quod potentiis animæ nihil est contrarium ; et ideo si corrumpantur, non corrumpuntur nisi per corruptionem sui subjecti. Ad investigandum igitur utrum potentiæ sensitivæ corrumpantur corrupto corpore, vel remaneant in anima separata, principium investigationis oportet accipere, ut consideremus quid sit subjectum potentiarum prædictarum. Manifestum est autem quod subjectum potentiæ oportet esse id quod secundum potentiam dicitur potens : nam omne accidens suum subjectum denominat. Idem autem est quod potest agere vel pati, et quod est agens vel patiens ; unde oportet ut illud sit subjectum potentiæ quod est subjectum actionis vel passionis, cujus potentia est

(1) *Al.* non remanerent.

principium. Et hoc est quod Philosophus dicit in lib. de Somno et Vigilia (cap. I), quod cujus est potentia, ejus est actio. Circa operationes autem sensuum diversa fuit opinio. Plato enim posuit quod anima sensitiva per se haberet propriam operationem : posuit enim quod anima etiam sensitiva est movens seipsam, et quod non movet corpus nisi prout est a se mota. Sic igitur in sentiendo est duplex operatio : una qua anima movet seipsam ; alia qua movet corpus. Unde Platonici definiunt quod sensus est motus animæ per corpus ; unde et propter hoc quidam hujusmodi positionis sectatores distinguunt duplices operationes partis sensitivæ : quasdam scilicet interiores, quibus anima sentit, secundum quod seipsam movet ; quasdam exteriores secundum quod movet corpus. Dicunt etiam, quod sunt duplices potentiæ sensitivæ ; quædam quæ sunt in ipsa anima principium interiorum actuum ; et istæ manent in anima separata corpore destructo cum suis actibus ; quædam vero sunt principia exteriorum actuum, quæ sunt in anima simul et corpore, et pereunte corpore pereunt. Sed hæc positio stare non potest. Manifestum est enim quod unumquodque secundum hoc operatur secundum quod est ens ; unde quæ per se habent esse, per se operantur, sicut individua substantiarum. Formæ autem quæ per se non possunt esse, sed dicuntur entia inquantum eis aliquid est, non habent per se operationem, sed dicuntur operari inquantum per eas subjecta operantur ; sicut enim calor non est id quod est, sed est id quo aliquid est calidum ; ita non calefacit, sed est id quo calidum calefacit. Si igitur anima sensitiva haberet per se operationem, sequeretur quod haberet per se subsistentiam, et sic non corrumperetur corrupto corpore ; unde etiam brutorum animæ essent immortales ; quod est impossibile ; et tamen Plato hoc dicitur concessisse. Manifestum est igitur quod nulla operatio partis sensitivæ potest esse animæ tantum ut operetur ; sed est compositi per animam, sicut calefactio est calidi per calorem. Compositum igitur est videns et audiens, et omnia sentiens, sed per animam ; unde etiam compositum est potens videre et audire et sentire, sed per animam. Manifestum est ergo quod potentiæ partis sensitivæ sunt in composito sicut in subjecto ; sed sunt ab anima sicut a principio. Destructo igitur corpore, destruuntur potentiæ sensitivæ, sed remanent in anima sicut in principio. Et hoc est quod alia opinio dicit, quod potentiæ sensitivæ manent in anima separata solum sicut in radice.

Ad primum ergo dicendum, quod potentiæ sensitivæ non sunt de essentia animæ sed sunt proprietates naturales : compositi quidem ut subjecti, animæ vero ut principii.

Ad secundum dicendum, quod hujusmodi potentiæ dicuntur in anima separata remanere ut in radice, non quia sint actu

in ipsa; sed quia anima separata est talis virtutis ut si uniatur corpori; iterum potest causare has potentias in corpore, sicut et vitam.

Ad tertium dicendum, quod illam auctoritatem non oportet nos recipere, cum liber iste falsum habeat auctorem in titulo: non enim est Augustini, sed cujusdam alterius. Posset tamen illa auctoritas exponi, ut dicatur, quod anima trahit secum hujusmodi potentias non actu, sed virtute.

Ad quartum dicendum, quod potentiæ animæ non sunt partes essentiales, vel integrales, sed potentiales; ita tamen quod quædam earum insunt animæ secundum se, quædam vero composito

Ad quintum dicendum, quod sensus dicitur dupliciter. Uno modo ipsa anima sensitiva, quæ est hujusmodi potentiarum principium; et sic per sensum animal est animal sicut per propriam formam: hoc enim modo a sensu sensibile sumitur, prout est differentia constitutiva animalis. Alio modo dicitur sensus ipsa potentia sensitiva, quæ cum sit proprietas naturalis, ut dictum est (in corp. art.), non est constitutiva speciei, sed consequens speciem. Hoc igitur modo sensus non manet in anima separata, sed sensus primo modo dictus manet: nam in homine eadem est essentia animæ sensibilis et rationalis. Unde nihil prohibet hominem resurgentem esse idem animal numero: ad hoc enim quod aliquid sit idem numero, sufficit quod principia essentialia sint eadem numero; non autem requiritur quod proprietates et accidentia sint eadem numero.

Ad sextum dicendum, quod Augustinus videtur hoc retractasse in lib. Retractationum (cap. xxiv). Dicit enim II super Genes. ad litter. (cap. xxxii), quod pœnæ inferni secundum imaginariam visionem sunt, et quod locus inferni non est corporeus, sed imaginarius; unde coactus fuit reddere rationem, si infernus non est locus corporeus, quare inferi dicuntur esse sub terra. Et hoc ipsemet reprehendit dicens: *De inferis magis mihi videtur docere debuisse quod sub terris sint, quam rationem reddere cur sub terris esse credantur sive dicantur, quasi non ita sit.* Hoc autem retractato quod de loco inferni dixerat, videntur omnia alia retractari quæ ad hoc pertinent.

Ad septimum dicendum, quod in anima separata non est gaudium neque ira secundum quod sunt actus irascibilis et concupiscibilis quæ sunt in sensitiva parte; sed secundum quod his designatur motus voluntatis, quæ est in parte intellectiva.

Ad octavum dicendum, quod quia malum hominis est secundum tria, scilicet phantasiam protervam, quæ scilicet est principium errandi, concupiscentiam amentem, et irrationalem furorem, propter hoc Dionysius malum dæmonis sub similitu-

dine humani mali describit; non ut intelligatur in dæmonibus esse phantasia, aut irascibilis aut concupiscibilis, quæ sunt in in parte sensitiva; sed aliqua his proportionata, secundum quod competit naturæ intellectivæ.

Ad nonum dicendum, quod per verba illa Augustini non intelligitur quod anima aliqua sentiat absque organo corporali; sed quod aliqua sentiat absque ipsis corporibus sensibilibus, utpote metum et tristitiam; aliqua vero per ipsa corpora, utpote calidum et frigidum.

Ad decimum dicendum, quod omne quod est in aliquo, est in eo per modum recipientis; unde res sensibiles sunt in anima separata non per modum sensibilem, sed per modum intelligibilem.

Ad undecimum dicendum, quod nihil prohibet in descriptione rerum gestarum aliqua metaphorice dici : licet enim quod dicitur in Evangelio de Lazaro et divite, sit res gesta; tamen metaphorice dicitur quod Lazarus vidit et audivit, sicut et metaphorice dicitur quod linguam habuit.

Ad duodecimum dicendum, quod substantia animæ sensibilis in homine manet post mortem; non tamen manent potentiæ sensitivæ.

Ad decimumtertium dicendum, quod sicut sensus prout nominat potentiam, non est forma totius corporis, sed anima sènsitiva; sensus autem est proprietas compositi; ita etiam potentia visiva non est actus oculi, sed anima secundum quod est principium talis potentiæ; quasi ita dicatur, quod anima visiva est actus oculi, sicut anima sensitiva est actus corporis; potentia autem visiva est proprietas consequens. Unde non oportet quod sit alius oculus resurgentis, licet alia sit potentia sensitiva.

Ad decimumquartum dicendum, quod præmium non respondet merito sicut præmiando, sed sicut ei pro quo aliquid præmiatur. Unde non oportet quod omnes actus resumantur in remuneratione quibus aliquis meruit; sed sufficit quod sint in divina recordatione : alias oporteret iterum sanctos occidi; quod est absurdum.

Ad decimumquintum dicendum, quod anima est principium sentiendi, non sicut sentiens, sed sicut id quo sentiens sentit; unde potentiæ sensitivæ non sunt in anima sicut in subjecto, sed sunt ab anima sicut a principio.

Ad decimumsextum dicendum, quod anima separata recordatur per memoriam, non quæ est in parte sensitiva, sed quæ est in parte intellectiva, prout Aug. ponit eam partem imaginis.

Ad decimumseptimum dicendum, quod virtutes et vitia quæ sunt irrationabilium partium, non manent in anima separata nisi in suis principiis; omnium enim virtutum semina sunt in voluntate et ratione.

Ad decimumoctavum dicendum, quod sicut ex supradictis (art. 17 et 18) patet, anima separata a corpore non eumdem modum habet cognoscendi sicut cum est in corpore. Eorum ergo quæ apprehendit anima separata secundum modum sibi proprium absque phantasmatibus, remanet cognitio in ea postquam ad pristinum statum redit, corpori iterato conjuncta, secundum modum tunc sibi convenientem, scilicet cum conversione ad phantasmata ; et ideo quæ intelligibiliter viderunt, imaginabiliter narrant.

Ad decimumnonum dicendum, quod intellectus indiget auxilio sensus secundum statum imperfectæ cognitionis, prout scilicet accipit a phantasmatibus ; non autem secundum perfectiorem cognitionis modum, qui competit animæ separatæ ; sicut homo indiget lacte in pueritia, non tamen in perfecta ætate.

Ad vigesimum dicendum, quod potentiæ sensitivæ non debilitantur secundum se debilitatis organis, sed solum per accidens ; unde et per accidens corrumpuntur corruptis organis.

ARTICULUS XX. — *Utrum anima separata singularia cognoscat.*

(I p., quæst. lxxxix, art. 4.)

Vicesimo quæritur, utrum anima separata singularia cognoscat. Et videtur quod non. Quia de potentiis animæ in anima separata remanet solus intellectus. Sed objectum intellectus est universale, et non singulare ; scientia enim est universalium, sensus autem singularium, ut dicitur in I de Anima (lib. III, com. xx). Ergo anima separata non cognoscit singularia, sed tantum universalia.

2. Præterea, si anima separata cognoscit singularia aut per formas prius acquisitas, cum esset in corpore, aut per formas influxas. Sed non per formas prius acquisitas ; nam formarum quas anima per sensus acquirit dum est in corpore, quædam sunt intentiones individuales, quæ conservantur in potentiis partis sensitivæ ; et sic remanere non possunt in anima separata, cum hujusmodi potentiæ non maneant in ea, ut ostensum est (art. præced.) ; quædam autem intentiones sunt universales, quæ sunt in intellectu, unde hæ solæ manere possunt. Sed per intentiones universales non possunt cognosci singularia. Ergo anima separata non potest cognoscere singularia per species quas acquisivit in corpore. Similiter autem neque per species influxas ; quia hujusmodi species æqualiter se habent ad omnia singularia ; unde sequeretur quod anima separata omnia singularia cognosceret ; quod non videtur esse verum.

3. Præterea, cognitio animæ separatæ impeditur per loci distantiam : dicit enim Augustinus in lib. de Cura pro mortuis agenda (cap. xiii, xv et xvi), quod animæ mortuorum ibi sunt

ubi ea quæ hic fiunt, omnino scire non possunt. Cognitionem autem quæ fit per species influxas, non impedit loci distantia. Ergo anima non cognoscit singularia per species influxas.

4. Præterea, species influxæ æqualiter se habent ad præsentia et futura : non enim influxus intelligibilium specierum est sub tempore. Si igitur anima separata cognoscit singularia per species influxas, videtur quod non solum cognoscat præsentia vel præterita, sed etiam futura ; quod esse non potest, ut videtur ; cum cognoscere futura sit solius Dei, prout dicitur Isai., XLI, 23 : *Annuntiate quæ ventura sunt in fine, et dicam quod dii estis vos.*

5. Præterea, singularia sunt infinita. Species autem influxæ non sunt infinitæ. Non ergo anima separata per species influxas potest singularia cognoscere.

6. Præterea, id quod est indistinctum, non potest esse principium distinctæ cognitionis. Cognitio autem singularium est distincta. Cum igitur formæ influxæ sunt indistinctæ, utpote universales existentes, videtur quod per species influxas anima separata, singularia cognoscere non possit.

7. Præterea, omne quod recipitur in aliquo recipitur in eo per modum recipientis. Sed anima separata est immaterialis. Ergo formæ influxæ recipiuntur in ea immaterialiter. Sed quod est immateriale, non potest esse principium cognitionis singularium, quæ sunt individuata per materiam. Ergo anima separata per formas influxas non potest cognoscere singularia.

8. Sed diceretur, quod per formas influxas possunt cognosci singularia, licet sint immateriales : quia sunt similitudines rationum idealium, quibus Deus et universalia et singularia cognoscit. — Sed contra, Deus per rationes ideales cognoscit singularia, inquantum sunt factrices materiæ quæ est principium individuationis. Sed formæ influxæ animæ separatæ non sunt materiæ factrices, quia non sunt creatrices : hoc enim solius Dei est. Ergo anima separata per formas influxas non potest cognoscere singularia.

9. Præterea, similitudo creaturæ ad Deum non potest esse per univocationem, sed solum per analogiam. Sed cognitio quæ fit per similitudinem analogiæ, est imperfectissima ; sicut si aliquid cognosceretur per alterum, inquantum convenit cum illo in ente. Si ergo anima separata cognoscit singularia per species influxas, inquantum sunt similes rationibus idealibus, videtur quod imperfectissime singularia cognoscat.

10. Præterea, dictum est in præcedentibus (art. 18), quod anima separata non cognoscit naturalia per formas influxas nisi in quadam confusione, et in universali. Hoc autem non est cognoscere. Ergo anima separata non cognoscit singularia per species influxas.

11. Præterea, species illæ influxæ per quas anima separata

singularia ponitur cognoscere, non causantur a Deo immediate : quia secundum Dionysium, lex divinitatis est infima per media reducere. Nec iterum causantur per Angelum : quia Angelus hujusmodi species causare non potest neque creando, cum nullius rei sit creator ; neque transmutando, quia oportet esse aliquod medium differens . Ergo videtur quod anima separata non habeat species influxas , per quas singularia cognoscat.

12. Præterea, si anima separata cognoscit singularia per species influxas, hoc non potest esse nisi dupliciter : vel applicando species ad singularia, vel convertendo se ad ipsas species. Si applicando ad singularia, constat quod hujusmodi applicatio non fit accipiendo aliquid a singularibus ; cum non habeat potentias sensitivas, quæ natæ sunt a singularibus accipere. Relinquitur ergo quod hæc applicatio fit ponendo aliquid circa singularia ; et sic non cognoscet ipsa singularia, sed hoc tantum quod circa singularia ponit. Si autem per species dictas cognoscit singularia convertendo se ad ipsas, sequetur quod non cognoscet singularia nisi secundum quod sunt in ipsis speciebus. Sed in speciebus prædictis non sunt singularia nisi universaliter. Ergo anima separata non cognoscit singularia nisi in universali.

13. Præterea, nullum finitum super infinita potest. Sed singularia sunt infinita. Cum igitur virtus animæ separatæ sit finita, videtur quod anima separata non cognoscat singularia.

14. Præterea, anima separata non potest cognoscere aliquid nisi visione intellectuali. Sed Augustinus, XII super Genesim ad litter. (cap. XXIV). dicit, quod visione intellectuali non cognoscuntur neque corpora neque similitudines. Cum igitur singularia sint corpora, videtur quod ab anima separata cognosci non possunt.

15. Præterea, ubi est eadem natura, et idem est modus operandi. Sed anima separata est ejusdem naturæ cum anima conjuncta corpori. Cum ergo anima conjuncta corpori non possit cognoscere singularia per intellectum, videtur quod nec anima separata.

16. Præterea , potentiæ distinguuntur per objecta. Sed propter quod unumquodque, illud magis. Ergo objecta sunt magis distincta quam potentiæ. Sed sensus nunquam fiet intellectus. Ergo singulare, quod est sensibile, nunquam fiet intelligibile.

17. Præterea , potentia cognoscitiva superioris ordinis minus multiplicatur respectu eorumdem cognoscibilium quam potentia inferioris ordinis : sensus enim communis est cognoscitivus omnium quæ per quinque exteriores sensus apprehenduntur ; et similiter Angelus una potentia cognoscitiva, scilicet intellectu, cognoscit universalia et singularia, quæ homo sensu

et intellectu apprehendit. Sed nunquam potentia inferioris ordinis potest apprehendere id quod est alterius potentiæ quæ ab ea distinguitur, sicut visus nunquam potest apprehendere objectum auditus. Ergo intellectus hominis nunquam potest apprehendere singulare, quod est objectum sensus, licet intellectus Angeli cognoscat utrumque et apprehendat.

18. Præterea, in lib. de Causis (prop. XXIII), dicitur quod intelligentia cognoscit res inquantum est causa eis, vel inquantum regit eas. Sed anima separata neque causat singularia, neque regit singularia. Ergo non cognoscit ea.

1. Sed contra, formare propositiones non est nisi intellectus. Sed anima etiam conjuncta corpori, format propositionem, cujus subjectum est singulare, prædicatum universale ; ut cum dico : Socrates est homo : quod non possum facere nisi cognoscerem singulare, et comparationem ejus ad universale. Ergo etiam anima separata per intellectum cognoscit singularia.

2. Præterea, anima est inferior secundum naturam omnibus Angelis. Sed Angeli inferioris Hierarchiæ recipiunt illuminationes singularium effectuum ; et in hoc distinguuntur ab Angelis mediæ hierarchiæ, qui recipiunt illuminationes secundum rationes universales effectuum ; et ab Angelis supremæ, qui recipiunt illuminationes secundum rationes universales existentes in causa. Cum igitur tanto sit magis particularis cognitio, quanto substantia cognoscens est inferioris ordinis, videtur quod anima separata multo fortius singularia cognoscat.

3. Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed sensus potest cognoscere singularia, qui est inferior intellectu. Ergo et anima separata secundum intellectum potest singularia cognoscere.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, quod anima separata quædam singularia cognoscat ; non tamen omnia. Cognoscit autem singularia quædam, quorum prius cognitionem accepit dum corpori esset unita ; aliter enim non recordaretur eorum quæ gessit in vita ; et sic periret ab anima separata conscientiæ vermis. Cognoscit etiam quædam singularia quorum cognitionem accepit post separationem a corpore ; aliter enim non affligeretur ab igne inferni, et ab aliis corporalibus pœnis quæ in inferno esse dicuntur. Quod autem non omnia singularia cognoscat anima separata secundum naturalem cognitionem, ex hoc manifestum est quod animæ mortuorum nesciunt ea quæ hic aguntur, ut Augustinus dicit (lib. de Cura pro mortuis, cap. XIII et XV). Habet igitur hæc quæstio duas difficultates ; unam communem, et aliam propriam. Communis quidem difficultas est ex hoc quod intellectus noster non videtur esse cognoscitivus singularium, sed universalium tantum ; unde cum Deo et Angelis et animæ

separatæ non competat aliqua cognoscitiva potentia nisi solus intellectus, difficile videtur quod eis singularium cognitio adsit. Unde quidam intantum erraverunt, ut Deo et Angelis cognitionem singularium subtraherent; quod est omnino impossibile. Nam hoc posito, providentia divina excluderetur a rebus, et judicium Dei de humanis actibus tolleretur : auferrentur etiam et ministeria Angelorum, quos de salute hominum credimus esse sollicitos, secundum illud Apostoli (Hebr., I, 14) : *Omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis.*

Et ideo alii dixerunt, Deum quidem et Angelos, necnon et animas separatas singularia cognoscere per cognitionem universalium causarum totius ordinis universi. Nihil enim est in rebus singularibus quod ex illis universalibus causis non derivetur. Et ponunt exemplum, sicut si aliquis cognosceret totum ordinem cœli et stellarum, et mensuram et motus eorum, sciret per intellectum omnes futuras eclypses, et quantæ, et quibus in locis, et quibus temporibus futuræ essent. Sed hoc non sufficit ad veram singularium cognitionem. Manifestum est enim quod quantumcumque adunentur aliqua universalia, nunquam ex eis perficitur singulare; sicut si dicam hominem album, musicum, et quæcumque hujusmodi addidero, nunquam erit singulare; possibile est enim omnia hæc adunata pluribus convenire. Unde qui cognoscit omnes causas in universali, nunquam propter hoc proprie cognoscet aliquem singularem effectum : nec ille qui cognoscit totum ordinem cœli, cognoscit hanc eclypsim ut est hic; etsi enim cognoscat eclypsim futuram esse in tali situ solis et lunæ, et in tali hora, et quæcumque hujusmodi in eclypsibus observantur ; tamen talem eclypsim possibile est pluries evenire.

Et ideo alii, ut veram cognitionem singularium Angelis et animabus adscriberent, dixerunt, quod hujusmodi cognitionem ab ipsis singularibus accipiunt. Sed hoc est omnino inconveniens. Cum enim maxima sit distantia inter esse intelligibile et esse materiale et sensibile, non statim forma rei materialis ab intellectu accipitur, sed per multa media ad eum deducitur; puta, forma alicujus sensibilis prius fit in medio, ubi est spiritualior quam in re sensibili ; et postmodum in organo sensus ; et exinde derivatur ad phantasiam, et ad alias inferiores vires ; et ulterius tandem perducitur ad intellectum. Hæc autem media nec etiam fingere possibile est competere Angelis, aut animæ separatæ.

Et ideo aliter dicendum est, quod formæ rerum per quas intellectus cognoscit, dupliciter se habent ad res; quædam enim sunt factivæ rerum, quædam autem a rebus acceptæ; et illæ quidem quæ sunt rerum factivæ, intantum ducunt in cognitionem rei, inquantum ejus factivæ existunt ; unde artifex qui

artificiato tradit formam vel dispositionem materiæ, per formam artis cognoscit artificiatum quantum ad illud quod in eo causat. Et quia nulla ars hominis causat materiam, sed accipit eam jam præexistentem, quæ est individuationis principium; ideo artifex per formam, puta ædificator, cognoscit domum in universali; non autem hanc domum ut est hæc, nisi inquantum ejus notitiam accipit per sensum. Deus autem per intellectum suum non solum producit formam ex qua sumitur ratio universalis, sed etiam materiam quæ est individuationis principium; unde per suam artem cognoscit et universalia et singularia; sicut enim a divina arte effluunt res materiales ut subsistant in propriis naturis, ita ab eadem arte effluunt in substantias intellectuales separatas similitudines rerum intelligibiles, quibus res cognoscant secundum quod producuntur a Deo. Et ideo substantiæ separatæ cognoscunt non solum universalia, sed etiam singularia; inquantum species intelligibiles in eas a divina arte emanantes sunt similitudines rerum et secundum formam et secundum materiam. Nec est inconveniens, formam quæ est factiva rei, quamvis sit immaterialis, esse similitudinem rei et quantum ad formam et quantum ad materiam; quia semper in aliquo altiori est aliquid uniformius quam sit in inferiori natura. Unde licet in natura sensibili sit aliud forma et materia; tamen id quod est altius et causa utrisque, unum existens se habet ad utramque: propter quod superiores substantiæ immaterialiter materialia cognoscunt, et uniformiter divisa, ut Dionysius dicit (VII cap. de divin. Nomin.). Formæ autem intelligibiles a rebus acceptæ per quamdam abstractionem a rebus accipiuntur; unde non ducunt in cognitionem rei quantum ad id a quo fit abstractio, sed quantum ad id quod abstrahitur tantum. Et sic cum formæ receptæ in intellectu nostro a rebus sint abstractæ a materia et ab omnibus conditionibus materiæ, non ducunt in cognitionem singularium, sed universalium tantum. Hæc est igitur ratio quare substantiæ separatæ possunt per intellectum singularia cognoscere, cum tamen intellectus noster cognoscat universalia tantum. Sed circa singularium cognitionem aliter se habet intellectus angelicus, et aliter animæ separatæ. Diximus enim in superioribus (art. 18), quod efficacia virtutis intellectivæ quæ est in Angelis, est proportionata universalitati formarum intelligibilium in eis existentium; et ideo per hujusmodi formas universales cognoscunt omnia ad quæ se extendunt; unde sicut cognoscunt omnes species rerum naturalium sub generibus existentes, ita cognoscunt omnia singularia rerum naturalium quæ sub speciebus continentur. Efficacia autem virtutis intellectivæ animæ separatæ non est proportionata universalitati formarum influxarum, sed magis est proportionata formis a rebus acceptis; propter quod naturale est animæ corpori uniri. Et ideo supra

dictum est quod anima separata non cognoscit omnia naturalia, etiam secundum species, determinate et complete, sed in quadam universalitate et confusione; unde nec species influxæ sufficiunt in eis ad cognitionem singularium, ut sic possint cognoscere omnia singularia, sicut Angeli cognoscunt. Sed tamen hujusmodi species influxæ determinantur in ipsa anima ad cognitionem aliquorum singularium; ad quæ anima habet aliquem ordinem specialem vel inclinationem, sicut ad ea quæ patitur, vel ad ea ad quæ afficitur, vel quorum aliquæ impressiones et vestigia in ea remanent. Omne enim receptum determinatur in recipiente secundum modum recipientis. Et sic patet quod anima separata cognoscit singularia; non tamen omnia, sed quædam,

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus noster nunc cognoscit per species a rebus acceptas, quæ sunt abstractæ a materia et omnibus materiæ conditionibus; et ideo non potest cognoscere singularia, quorum principium est materia, sed universalia tantum; sed intellectus animæ separatæ habet formas influxas, per quas potest singularia cognoscere ratione jam dicta.

Ad secundum dicendum, quod anima separata non cognoscit singularia per species prius acquisitas dum erat corpori unita, sed per species influxas; non tamen sequitur quod cognoscat omnia singularia, ut ostensum est.

Ad tertium dicendum, quod animæ separatæ non impediuntur a cognoscendis his quæ sunt hic, propter loci distantiam; sed quia non est in eis tanta efficacia intellectivæ virtutis, ut per species influxas omnia singularia cognoscere possint.

Ad quartum dicendum, quod nec etiam Angeli omnia futura contingentia cognoscunt; per species enim influxas singularia cognoscunt, inquantum participant speciem; unde futura quæ nondum participant speciem, inquantum futura sunt, ab eis non cognoscuntur, sed solum inquantum sunt præsentia in suis causis.

Ad quintum dicendum, quod Angeli qui cognoscunt omnia singularia naturalia, non habent tot species intelligibiles quot sunt singularia ab eis cognita; sed per unam speciem cognoscunt multa, ut in superioribus ostensum est. Animæ vero separatæ non cognoscunt omnia singularia. Unde quantum ad eas ratio non concludit.

Ad sextum dicendum, quod si species essent a rebus acceptæ, non possent esse propria ratio singularium a quibus abstrahuntur; sed species influxæ cum sint similitudines idealium formarum, quæ sunt in mente divina, possunt distincte repræsentare singularia; maxime illa ad quæ anima habet aliquam determinationem ex natura sua.

Ad septimum dicendum, quod species influxa quamvis sit

immaterialis et distincta, est tamen similitudo rei et quantum ad formam et quantum ad materiam, in qua est distinctionis et individuationis principium, ut expositum est (in corp. art.).

Ad octavum dicendum, quod quamvis formæ intelligibiles non sint creatrices rerum, sunt tamen similes formis creatricibus, non quidem in virtute creandi, sed in virtute repræsentandi res creatas. Aliquis enim artifex potest tradere artem aliquid faciendi alicui, cui tamen non adest virtus ut perficiat illud.

Ad nonum dicendum, quod quia formæ influxæ non sunt similes rationibus idealibus in mente divina existentibus nisi secundum analogiam, ideo per hujusmodi formas illæ rationes ideales non perfecte cognosci possunt. Non tamen sequitur quod per eas imperfecte cognoscantur res quarum sunt rationes ideales ; hujusmodi enim res non sunt excellentiores formis influxis ; sed e converso ; unde per formas influxas perfecte comprehendi possunt.

Ad decimum dicendum, quod formæ influxæ determinantur ad cognitionem quorumdam singularium in anima separata ex ipsius animæ dispositione, ut dictum est.

Ad undecimum dicendum, quod species influxæ causantur in anima separata a Deo mediantibus Angelis. Nec obstat quod quædam animæ separatæ sunt superiores quibusdam Angelis. Non enim nunc loquimur de cognitione gloriæ, secundum quam anima potest esse Angelis vel similis, vel æqualis, vel etiam superior ; sed loquimur de cognitione naturali, in qua anima deficit ab Angelo. Causantur autem hujusmodi formæ in anima separata per Angelum, non per modum creationis ; sed sicut id quod est in actu, reducit aliquid sui generis de potentia in actum. Et cum hujusmodi actio non sit situalis, non oportet hic quærere medium deferens situale ; sed idem hic operatur ordo naturæ quod in corporalibus ordo situs.

Ad duodecimum dicendum, quod anima separata per species influxas cognoscit singularia, inquantum sunt similitudines singularium per modum jam dictum. Applicatio autem et conversio, de quibus in objectione fit mentio, magis hujusmodi cognitionem concomitantur quam eam causent.

Ad decimumtertium dicendum, quod singularia non sunt infinita in actu, sed in potentia : nec intellectus Angeli aut animæ separatæ prohibetur cognoscere infinita singularia unum post unum, cum et sensus hoc possit. Et intellectus noster hoc modo cognoscit infinitas species numerorum ; sic enim infinitum non est in cognitione nisi successive, et secundum actum conjunctum potentiæ ; sicut etiam ponitur esse infinitum in rebus materialibus.

Ad decimumquartum dicendum, quod Augustinus non intendit dicere quod corpora et similitudines corporum non cogno-

scantur intellectu; sed quod intellectus non movetur in sua visione a corporibus, sicut sensus ; nec a similitudinibus corporum, sicut imaginatio ; sed ab intelligibili veritate.

Ad decimumquintum dicendum, quod licet anima separata sit ejusdem naturæ cum anima conjuncta corpori, tamen propter separationem a corpore habet aspectum liberum ad substantias superiores, ut possit per eas recipere influxum intelligibilium formarum, per quas singularia cognoscat ; quod non potest dum est corpori unita, ut in superioribus ostensum est.

Ad decimumsextum dicendum, quod singulare secundum quod est sensibile, scilicet secundum corporalem immutationem, nunquam fit intelligibile ; sed secundum quod forma immaterialis intelligibilis ipsum repræsentare potest, ut ostensum est.

Ad decimumseptimum dicendum, quod anima separata per suum intellectum recipit species intelligibiles per modum superioris substantiæ, in qua una virtute cognoscitur quod homo duabus virtutibus, scilicet sensu et intellectu cognoscit. Et ideo anima separata utrumque cognoscere potest.

Ad decimumoctavum dicendum, quod anima separata quamvis non regat res vel causet eas, tamen habet formas similes causanti et regenti : non enim causans et regens cognoscit quod regitur et causatur nisi inquantum ejus similitudinem habet.

Ad ea vero quæ in contrarium objiciuntur, etiam respondere oportet, quia falsum concludunt.

Ad primum quorum dicendum est, quod anima conjuncta corpori per intellectum cognoscit singulare, non quidem directe, sed per quamdam reflexionem ; inquantum scilicet ex hoc quod apprehendit suum intelligibile, revertitur ad considerandum suum actum, et speciem intelligibilem quæ est principium suæ operationis ; et ejus speciei originem ; et sic venit in considerationem phantasmatum, et singularium, quorum sunt phantasmata. Sed hæc reflexio compleri non potest nisi per adjunctionem virtutis cogitativæ et imaginativæ, quæ non sunt in anima separata ; unde per modum istum anima separata singularia non cognoscit.

Ad secundum dicendum, quod Angeli inferioris hierarchiæ illuminantur de rationibus singularium effectuum, non per species singulares, sed per rationes universales, ex quibus cognoscere singularia possunt propter efficaciam virtutis intellectivæ, in qua excedunt animam separatam. Et licet rationes ab eis perceptæ sint universales simpliciter, tamen dicuntur particulares per comparationem ad rationes universaliores, quas Angeli superiores recipiunt.

Ad tertium dicendum, quod id quod potest virtus inferior, potest et superior ; non tamen eodem modo, sed excellentiori ;

unde easdem res quas sensus percipit materialiter et singulariter, intellectus immaterialiter et universaliter cognoscit.

ARTICULUS XXI. — *Utrum anima separata possit pati ab igne corporeo.*

Vicesimoprimo quæritur, utrum anima separata possit pati pœnam ab igne corporeo. Et videtur quod non. Nihil enim patitur nisi secundum quod est in potentia. Sed anima separata non est in potentia nisi secundum intellectum ; quia potentiæ sensitivæ in ea non manent, ut ostensum est (art. 19). Ergo anima separata non potest pati ab igne corporeo nisi secundum intellectum, intelligendo scilicet ipsum. Hoc autem non est pœnale, sed magis delectabile. Ergo anima non potest pati ab igne corporeo pœnam.

2. Præterea, agens et patiens communicant in materia, ut dicitur in I de Generatione (com. XLIII). Sed anima, cum sit immaterialis, non communicat in materia cum igne corporeo. Ergo anima separata non potest pati ab igne corporeo.

3. Præterea, quod non tangit, non agit. Sed ignis corporeus non potest tangere animam neque secundum ultima quantitatis, cum anima sit incorporea ; neque etiam tactu virtutis, cum virtus corporis non possit imprimere in substantiam incorpoream, sed magis e converso. Nullo igitur modo anima separata potest pati ab igne corporeo.

4. Præterea, dupliciter dicitur aliquid pati ; vel sicut subjectum, ut lignum patitur ab igne ; vel sicut contrarium, ut calidum a frigido. Sed anima non potest pati ab igne corporeo sicut subjectum passionis, quia oporteret quod forma ignis fieret in anima ; et sic sequeretur quod anima calefieret et igniretur ; quod est impossibile. Similiter non potest dici quod anima patiatur ab igne corporeo sicut contrarium a contrario ; tum quia animæ nihil est contrarium ; tum quia sequeretur quod anima ab igne corporeo destrueretur ; quod est impossibile. Anima igitur non potest pati ab igne corporeo.

5. Præterea, inter agens et patiens oportet esse proportionem aliquam. Sed inter animam et ignem corporeum non videtur esse aliqua proportio, cum sint diversorum generum. Ergo anima non potest pati ab igne corporeo.

6. Præterea, omne quod patitur, movetur. Anima autem non movetur, cum non sit corpus. Ergo anima non potest pati.

7. Præterea, anima est dignor quam corpus quintæ essentiæ. Sed corpus quintæ essentiæ est omnino impassibile. Ergo multo magis anima.

8. Præterea, Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram (cap. XVI), quod agens est nobilior patiente. Sed ignis corporeus non est nobilior anima. Ergo ignis non potest agere in animam.

9. Sed dicebatur, quod ignis non agit in animam virtute propria et naturali, sed inquantum est instrumentum divinæ justitiæ. Sed contra, sapientis artificis est uti convenientibus instrumentis ad finem suum. Sed ignis corporeus non videtur esse conveniens instrumentum ad puniendum animam, cum hoc non conveniat ei ratione suæ formæ, per quam instrumentum adaptatur ad effectum, ut dolabra ad dolandum, et serra ad secandum : non enim sapienter ageret artifex, si uteretur serra ad dolandum, et dolabra ad secandum. Ergo multo minus Deus, qui est sapientissimus, utitur igne corporeo ut instrumento ad puniendum animam.

10. Præterea, Deus, cum sit auctor naturæ, nihil contra naturam facit, ut dicit quædam Glossa (ordinaria), Rom., XI, (super illud : *Contra naturam insertus es*). Sed contra naturam est ut corporeum in incorporeum agat. Ergo hoc Deus non facit.

11. Præterea, Deus non potest facere quod contradictoria sint simul vera. Hoc autem sequeretur, si subtraheretur alicui quod est de essentia ejus ; puta, si homo non esset rationalis, sequeretur quod esset simul homo et non homo. Ergo Deus non potest facere quod aliqua res careat eo quod est ei essentiale. Sed esse impassibile est essentiale animæ ; convenit enim ei inquantum est immaterialis. Ergo Deus non potest facere quod anima patiatur ab igne corporeo.

12. Præterea, unaquæque res habet potentiam agendi secundum suam naturam. Non ergo potest res aliqua accipere potentiam agendi quæ sibi non competit sed magis alteri rei, nisi a propria natura immutetur in aliam naturam ; sicut aqua non calefacit, nisi fuerit ab igne transmutata. Sed habere potentiam agendi in res spirituales, non competit naturæ ignis corporei, ut ostensum est. Si ergo a Deo hoc habet ut instrumentum divinæ justitiæ, quod in animam separatam agere possit, videtur quod jam non sit ignis corporeus, sed alterius naturæ.

13. Præterea, id quod fit virtute divina, habet propriam et veram rationem rei in natura existentis. Cum enim divina virtute aliquis cæcus illuminatur, recipit visum secundum veram et propriam rationem naturalem visus. Si anima igitur virtute divina patiatur ab igne prout est instrumentum divinæ justitiæ, sequitur quod anima vere patiatur secundum propriam rationem passionis. Pati autem dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod pati dicitur recipere tantum ; sicut intellectus patitur ab intelligibili, et sensus a sensibili. Alio modo per hoc quod abjicitur aliquid a substantia patientis ; sicut cum lignum patitur ab igne. Si igitur anima separata patiatur ab igne corporeo divina virtute, prout ratio passionis consistit in receptione tantum, cum receptum sit in recipiente secundum modum ejus, sequitur quod anima separata recipiat ab igne corporeo imma-

terialiter et incorporaliter secundum modum suum. Talis autem receptio non est animæ punitiva, sed perfectiva. Ergo hoc non erit ad pœnam animæ. Similiter etiam nec potest pati anima ab igne corporeo prout passio abjicit a substantia; quia sic substantia animæ corrumperetur. Ergo non potest esse quod anima patiatur ab igne corporeo, etiam prout est instrumentum divinæ justitiæ.

14. Præterea, nullum instrumentum agit instrumentaliter nisi exercendo operationem propriam; sicut serra agit instrumentaliter ad perfectionem arcæ secando. Sed ignis non potest agere in animam actione propria naturali; non enim potest calefacere animam. Ergo non potest agere in animam ut instrumentum divinæ justitiæ.

15. Sed dicebatur, quod ignis aliqua actione propria agit in animam, inquantum scilicet detinet eam ut sibi alligatam. — Sed contra, si anima alligatur igni et ab eo detinetur, oportet quod ei aliquo modo uniatur. Non autem unitur ut forma, quia sic anima vivificaret ignem; nec unitur ei ut motor, quia sic magis pateretur ignis ab anima quam e converso. Non est autem alius modus quo substantia incorporea corpori uniri possit. Ergo anima separata non potest alligari ab igne corporeo, nec ab eo detineri.

16. Præterea, id quod est alligatum alicui, non potest ab eo separari. Sed spiritus damnati separantur aliquando ab igne corporeo infernali; nam dæmones dicuntur esse in hoc aere caliginoso; animæ etiam damnatorum interdum aliquibus apparuerunt. Non ergo patitur anima ab igne corporeo ut ei alligata.

17. Præterea, id quod alligatur alicui et detinetur ab eo, impeditur per ipsum a propria operatione. Sed propria operatio animæ est intelligere, a qua impediri non potest per alligationem ad aliquid corporeum; quia intelligibilia sua in se habet, ut in III de Anima (comment. XIV) dicitur; unde non oportet ut ea extra se quærat. Ergo anima separata non punitur per alligationem ad ignem corporeum.

18. Præterea, sicut ignis per modum istum potest detinere animam; ita et alia corporea, vel etiam magis, inquantum sunt grossiora et graviora. Si ergo anima non puniretur nisi per detentionem et alligationem; ejus pœna non deberet soli igni attribui, sed magis aliis corporibus.

19. Præterea, Augustinus dicit, XII super Genes. ad litteram (cap. XXXII), quod substantiam inferorum non est credendum esse corporalem, sed spiritualem. Damascenus etiam dicit quod ignis inferni non est materialis. Ergo videtur quod anima non patiatur ab igne corporeo.

20. Præterea, sicut dicit Gregorius in Moralibus, delinquens servus ad hoc punitur a domino ut corrigatur. Sed illi qui sunt

damnati in inferno, incorrigibiles sunt. Ergo non debent puniri per igem corporeum infernalem.

21. Præterea, pœnæ per contrarium fiunt. Sed anima peccavit subdendo se corporalibus rebus per affectum. Ergo non debet per aliqua corporalia puniri, sed magis per separationem a corporalibus.

22. Præterea, sicut ex divina justitia redduntur pœnæ peccatoribus, ita et præmia justis. Sed justis non redduntur præmia corporalia, sed spiritualia tantum; unde si qua præmia corporalia justis reddenda in Scriptura traduntur, intelliguntur metaphorice, sicut dicitur Luc., XXXII, 30 : *Ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo.* Ergo et peccatoribus non infliguntur pœnæ corporales, sed spirituales tantum; et ea quæ de pœnis corporalibus in Scripturis dicuntur, erunt metaphorice intelligenda; et sic anima non patitur ab igne corporeo.

Sed contra, idem ignis est quo punientur corpora et animæ damnatorum et dæmones; ut patet per illud Matth., XXV, 41 : *Ite, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus.* Sed corpora damnatorum necessarium est quod puniantur igne corporeo. Pari ergo ratione animæ separatæ igne corporeo puniuntur.

Respondeo dicendum, quod circa passionem animæ ab igne, multipliciter aliqui locuti sunt.

Quidam enim dixerunt, quod anima non patietur pœnam ab aliquo igne corporeo, sed spiritualis ejus afflictio metaphorice in Scripturis ignis nomine designatur. Et hæc fuit opinio Origenis (lib. II Periar., cap. XI). Sed hoc pro tanto non videtur sufficiens, quia, ut Augustinus dicit, XXI de Civit. Dei (cap. X), oportet intelligi ignem esse corporeum quo cruciabuntur corpora damnatorum, quo etiam igne et dæmones et animæ cruciantur, secundum sententiam de eo inductam.

Et ideo aliis visum fuit quod ignis ille corporeus est; sed non ab eo immediate anima patitur pœnam, sed ab ejus similitudine secundum imaginariam visionem; sicut accidit dormientibus, quod ex visione aliquorum terribilium quæ se perpeti vident, veraciter affliguntur; licet ea a quibus affliguntur, non sint vera corpora, sed similitudines corporum. Sed hæc positio stare non potest; quia in superioribus (art. 19) est ostensum, quod potentiæ sensitivæ partis, inter quas est vis imaginativa, non manent in anima separata.

Et ideo oportet dicere, quod ab ipso corporali igne patitur anima separata. Sed quomodo patiatur, videtur difficile assignare.

Quidam enim dixerunt, quod anima separata patitur ignem hoc ipso quod videt. Quod tangit Gregorius in Dial. (lib. IV, cap. XIX) dicens : *Ignem eo ipso patitur anima, quo videt.*

Sed cum videre sit perfectio videntis, omnis visio est delectabilis inquantum hujusmodi; unde nihil inquantum est visum, est afflictivum, sed inquantum apprehenditur ut nocivum.

Et ideo alii dixerunt, quod anima videns illum ignem, et apprehendens ut nocivum sibi, ex hoc affligitur. Quod tangit Gregorius, XIV Dial. (cap. XIX) dicens, quod quia anima cremari se conspicit, crematur. Sed tunc considerandum restat, utrum ignis secundum rei veritatem sit nocivus animæ, vel non. Et si quidem non sit animæ nocivus secundum rei veritatem, sequetur quod decipietur in sua æstimatione, quæ apprehendit ipsum ut nocivum. Et hoc videtur inopinabile; præcipue quantum ad dæmones, qui acumine intellectus vigent in rerum naturis cognoscendis.

Oportet ergo dicere, quod secundum rei veritatem ille ignis corporeus animæ sit nocivus; unde Gregorius, IV Dialog. (cap. XXIX), concludit dicens : *Colligere ex dictis evangelicis possumus, quod incendium anima non solum videndo, sed experiendo patiatur.* Ad investigandum ergo quomodo ignis corporeus animæ vel dæmoni nocivus esse possit, considerandum est, quod nocumentum alicui non infertur secundum quod recipit id quo perficitur, sed secundum quod a suo contrario impeditur. Unde passio animæ per ignem non est secundum receptionem tantum, sicut patitur intellectus ab intelligibili, et sensus a sensibili; sed secundum quod aliquid patitur ab altero per viam contrarietatis et obstaculi. Hoc autem contingit dupliciter. Impeditur enim aliquid uno modo a suo contrario quantum ad esse suum quod habet ex aliqua forma inhærente; et sic patitur aliquid a suo contrario per alterationem et corruptionem, sicut lignum ab igne comburitur. Aliquid autem impeditur ab aliquo obstante vel contrariante quantum ad suam inclinationem; sicut naturalis inclinatio lapidis est ut feratur deorsum; impeditur autem ab aliquo obstante, et vim inferente, ut per violentiam quiescat, vel per violentiam moveatur. Neuter autem modus passionis pœnalis est in re cognitione carente. Nam ubi non potest esse dolor et tristitia, non competit ratio afflictionis et pœnæ. Sed in habente cognitionem, ex utroque modo passionis consequitur afflictio et pœna; sed diversimode. Nam passio quæ est secundum alterationem a contrario, infert afflictionem et pœnam secundum sensibilem dolorem; sicut cum sensibile excellens corrumpit harmoniam sensus. Et ideo excellentiæ sensibilium, et maxime tangibilium, dolorem sensibilem inferunt; contemperationes autem eorum delectant propter convenientiam ad sensum. Sed secunda passio non infert pœnam secundum dolorem sensibilem, sed secundum tristitiam quæ oritur in homine vel in animali ex hoc quod aliquid interiori aliqua vi apprehenditur ut repugnans voluntati, vel cuicumque appetitui; unde ea quæ sunt contraria

voluntati et appetitui, affligunt, et magis interdum quam ea quæ sunt dolorosa secundum sensum; præeligeret enim aliquis verberari, et graviter secundum sensum affligi, quam vituperia sustinere, vel aliqua hujusmodi quæ voluntati repugnant. Secundum igitur primum modum passionis anima non potest pati pœnam ab igne corporeo; non enim possibile est quod ab eo alteretur et corrumpatur; et ideo non eo modo ab igne affligitur ut ex eo dolorem sensibilem patiatur. Potest autem pati anima ab igne corporeo, secundo modo passionis, inquantum per hujusmodi ignem impeditur a sua inclinatione vel voluntate; quod sic patet. Anima enim, et quælibet corporalis substantia, quantum est de sui natura, non est obligata alicui loco; sed transcendit totum ordinem corporalium. Quod ergo alligetur alicui, et determinetur ad aliquem locum per quamdam necessitatem, est contra ejus naturam, et contrarium appetitui naturali; et hoc dico, nisi inquantum conjungitur corpori, cujus est forma naturalis, in quo aliquam perfectionem consequitur. Quod autem aliqua spiritualis substantia alicui corpori obligetur, non est ex virtute corporis potentis substantiam incorpoream detinere; sed ex virtute alicujus superioris substantiæ alligantis spiritualem substantiam tali corpori; sicut etiam per artes magicas, permissione divina, virtute superiorum dæmonum aliqui spiritus rebus aliquibus alligantur, vel annulis, vel imaginibus, vel hujusmodi rebus. Et per hunc modum animæ et dæmones alligantur virtute divina in sui pœnam corporeo igni. Unde Augustinus dicit, XXI de Civit. Dei (cap. x) : *Cur non dicamus, quamvis miris modis, etiam spiritus incorporeos posse pœna corporalis ignis affligi, si spiritus hominum, etiam ipsi profecto incorporei, et nunc possunt includi corporalibus membris, et tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari? Adhærebunt ergo spiritus, licet incorporei, corporalibus ignibus cruciandi; accipientes ex ignibus pœnam, non dantes ignibus vitam.* Et sic verum est quod ignis ille, inquantum virtute divina detinet animam alligatam, agit in animam ut instrumentum divinæ justitiæ; et inquantum anima apprehendit illum ignem ut sibi nocivum, interiori tristitia affligitur; quæ quidem maxima est cum considerat se infimis rebus subdi, quæ nata fuit Deo per fruitionem uniri. Maxima ergo afflictio damnatorum erit ex eo quod a Deo separabuntur; secunda vero ex hoc quod rebus corporalibus subdentur, et infimo et abjectissimo loco.

Et per hoc patet solutio ad septem quæ primo objiciuntur. Non enim dicimus quod anima patiatur ab igne corporeo vel recipiendo tantum, vel secundum alterationem a contrario, prout prædictæ objectiones procedunt.

Ad octavum dicendum, quod instrumentum non agit virtute sua, sed virtute principalis agentis; et ideo, cum ignis agat in

animam ut instrumentum divinæ justitæ, non est attendenda dignitas ignis, sed divinæ justitiæ.

Ad nonum dicendum, quod corpora sunt convenientia instrumenta ad puniendum damnatos. Conveniens enim est ut qui suo superiori, scilicet Deo, subdi noluerunt, rebus inferioribus subdantur per pœnam.

Ad decimum dicendum, quod Deus, etsi non faciat contra naturam, operatur tamen supra naturam, dum facit quod natura non potest.

Ad undecimum dicendum, quod esse impassibile a re corporali per modum alterationis, animæ competit secundum rationem suæ essentiæ : hoc autem modo non patitur divina virtute, sed sicut dictum est (in corp. art.).

Ad duodecimum dicendum, quod ignis non habet potentiam agendi in animam ut virtute propria agat, sicut ea quæ naturaliter agunt, sed instrumentaliter tantum; et ideo non sequitur quod mutetur a sua natura.

Ad decimumtertium dicendum, quod neutro illorum modorum anima ab igne corporeo patitur, sed sicut dictum est.

Ad decimumquartum dicendum, quod ignis corporeus etsi non calefaciat animam, habet tamen aliam operationem vel habitudinem ad animam, quam corpora nata sunt habere ad spiritus; ut scilicet eis aliqualiter uniantur.

Ad decimumquintum dicendum, quod anima non unitur igni punienti ut forma, quia non dat ei vitam, ut Augustinus dicit; sed unitur ei eo modo quo spiritus uniuntur locis corporeis per contactum virtutis, quamvis etiam non sint ipsorum motores.

Ad decimumsextum dicendum, quod, sicut jam dictum est, anima affligitur ab igne corporeo, inquantum apprehendit eum ut sibi nocivum per modum alligationis et detentionis. Hæc autem apprehensio affligere potest etiam cum non est actu alligata, ex hoc solum quod apprehendit se alligationi deputatam; et per hoc dicuntur dæmones secum ferre gehennam quocumque vadunt.

Ad decimumseptimum dicendum, quod licet anima ex hujusmodi alligatione non impediatur ab intellectuali operatione, impeditur tamen a quadam naturali libertate, qua est absoluta ab omni obligatione ad locum corporalem.

Ad decimumoctavum dicendum, quod pœna gehennæ non solum est animarum, sed etiam corporum; propter hoc ponitur ignis maxime pœna gehennalis, quia ignis est maxime corporum afflictivus. Nihilominus tamen et alia erunt afflictiva, secundum illud Psalm. x, 7 : *Ignis, sulphur, et spiritus procellarum, pars calicis eorum.* Competit etiam amori inordinato, qui est peccandi principium; ut sicut cœlum empyreum respondet igni caritatis, ita ignis inferni respondeat inordinatæ cupiditati.

AD DECIMUMNONUM dicendum, quod Augustinus hoc dicit non determinando, sed inquirendo : vel si hoc opinando dixit, expresse postmodum hoc revocat in XXI de Civ. Dei (cap. II et III). Vel potest dici, quod substantia inferorum dicitur esse spiritualis quantum ad proximum affligens, quod est ignis apprehensus ut nocivus per modum detentionis et alligationis.

AD VICESIMUM dicendum, quod Gregorius hoc introducit per modum objectionis quorumdam, qui credebant omnes pœnas quæ a Deo infliguntur esse purgatorias, et nullam esse perpetuam; quod quidem falsum est. Inferuntur enim a Deo quædam pœnæ vel in hac vita, vel post hanc vitam, ad emendationem vel purgationem; quædam vero ad ultimam damnationem. Nec tales pœnæ a Deo infliguntur eo quod ipse delectetur in pœnis; sed eo quod delectatur in justitia, secundum quam peccantibus pœna debetur. Sic etiam apud homines quædam pœnæ infliguntur ad correctionem ejus qui punitur, sicut cum pater flagellat filium; quædam autem ad finalem condemnationem, sicut cum judex suspendit latronem.

AD VICESIMUMPRIMUM dicendum, quod pœnæ sunt per contrarium quantum ad intentionem peccantis : nam peccans intendit propriæ satisfacere voluntati. Pœna etiam est contraria voluntati ipsius; inquantum ex sapientia divina procedit, ut illud in quo quærit aliquis suam voluntatem implere, in contrarium ei vertatur : et sic dicitur in lib. Sap., XI, 17 : *Per quæ peccat quis, per hæc et torquetur*. Unde quia anima peccat corporalibus inhærendo, ad divinam sapientiam pertinet ut per corporalia puniatur.

AD VICESIMUMSECUNDUM dicendum, quod anima præmiatur per hoc quod fruitur eo quod est supra se; punitur autem per hoc quod subditur his quæ sunt infra ipsam. Et ideo præmia animarum non sunt convenienter intelligenda nisi spiritualiter; pœnæ autem intelliguntur corporaliter.

DE UNIONE VERBI INCARNATI

QUÆSTIO UNICA

DE UNIONE VERBI INCARNATI

(*Et habet quinque articulos.*)

Primo enim quæritur, utrum hæc unio facta sit in persona, vel in natura ; 2° utrum in Christo sit una tantum hypostasis ; 3° utrum Christus sit unum naturaliter, vel duo ; 4° utrum in Christo sit unum tantum esse ; 5° utrum in Christo sit una tantum operatio.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum unio Verbi facta sit in persona.*

Quæstio est de unione Verbi Incarnati. Et primo quæritur, utrum hæc unio facta sit in persona, vel in natura. Videtur autem quod in natura. Dicit enim Athanasius (in symbolo fidei), quod *sicut anima rationalis et caro unus est homo ; ita Deus et homo unus est Christus.* Sed anima rationalis et caro uniuntur in unam naturam humanam. Ergo Deus et homo uniuntur in unam naturam Christi.

2. Præterea, Damascenus dicit in III lib. (cap. III) : *Hoc facit hæreticis errorem, quia dicunt idem naturam et hypostasim.* Sed hoc non videtur falsum esse : quia in quolibet simplici, et præcipue in Deo, idem est suppositum et natura. Ergo non est falsum quod hæretici dicunt, quod si unio facta sit in persona, sit facta in natura.

3. Præterea, Damascenus dicit in III lib. (ubi sup.), quod *inconvertibiliter et inalterabiliter unitæ sunt ad invicem duæ naturæ.* Sed unio naturarum videtur importare unionem naturalem. Ergo unio facta est in natura.

4. Præterea, in omnibus illis in quibus suppositum aliquid habet præter naturam speciei, vel accidens, vel naturam individualem, necesse est quod differat suppositum a natura, ut patet per Philosophum in VII Metaph. (com. XX et XXI). Sed si unio humanæ naturæ ad Verbum non est facta in natura humana, non pertinebit ad naturam speciei ipsius Verbi. Ergo

sequetur quod suppositum Verbi sit aliud a natura divina ; quod est impossibile. Videtur ergo quod unio facta sit in natura.

5. Præterea, omnis unio terminatur ad aliquod unum ; quod est posterius ipsa unione. Sed unitas personæ Verbi, cum sit æterna, non est posterior unione quæ facta est in plenitudine temporis. Ergo unio non est facta in persona.

6. Præterea, unio importat additamentum quoddam : unde non potest fieri unio in aliquo quod est summæ simplicitatis. Sed persona Verbi, cum sit vere Deus, est summæ simplicitatis. Ergo in persona Verbi non potest fieri unio.

7. Præterea, duo quæ non sunt unius generis, non possunt in aliquo uniri ; ex linea enim et albedine non fit unum. Sed humana natura multo plus differt a divina quam ea quæ differunt genere. Ergo non potest simul humanæ et divinæ naturæ unio fieri in persona una.

8. Præterea, persona et natura Verbi differunt solum secundum modum intelligendi, inquantum in persona Verbi importatur relatio originis, non autem in natura. Sed per relationem originis Verbum non refertur ad humanam naturam, sed ad Patrem. Ergo eodem modo se habent ad naturam assumptam persona Verbi, et natura ejus. Si ergo est facta unio in persona, erit facta unio in natura.

9. Præterea, incarnatio excitat nos ad Deum incarnatum diligendum. Sed non debemus plus diligere unam personam divinam quam aliam ; quia quorum est eadem bonitas, debet esse eadem dilectio. Ergo unio incarnationis facta est in natura communi tribus personis.

10. Præterea, secundum Philosophum in II de Anima (com. XXXVII), vivere viventibus est esse. Sed in Christo est duplex vita ; scilicet humana, et divina. Ergo est illi duplex esse, et per consequens duplex persona : esse enim est suppositi vel personæ. Non ergo facta est unio in persona.

11. Præterea, sicut forma partis comparatur ad materiam, ita forma totius ad suppositum. Sed forma partis non potest esse nisi in materia propria. Ergo forma totius, quæ est natura, non potest esse nisi in proprio supposito, quod est persona humana. Et eadem ratione natura divina est etiam in persona divina. Ergo si sint ibi duæ naturæ, oportet quod sint ibi duæ personæ.

12. Præterea, omne quod vere prædicatur de aliquo, potest supponere pro ipso. Sed natura divina vere prædicatur de persona Verbi. Ergo potest supponere pro ipsa. Si ergo facta est unio in persona, vere potest dici quod facta sit unio in natura.

13. Præterea, omne quod unitur alicui, aut unitur ei essentialiter, aut accidentaliter. Sed humana natura non unitur Verbo accidentaliter, quia sic retineret suam personalitatem,

et essent duæ personæ : omnis enim substantia alteri adveniens retinet suam singularitatem ; sicut vestis induta, et equus equitantis. Ergo advenit ei essentialiter quasi pertinens ad essentiam vel naturam Verbi. Est ergo unio facta in natura.

14. Præterea, nihil quod comprehenditur sub alio, extendit se ad aliquid extrinsecum ; sicut quod comprehenditur loco, non est in exteriori loco. Sed suppositum cujuslibet naturæ comprehenditur sub natura illa ; unde et dicitur res naturæ : sic enim comprehenditur individuum sub specie, sicut species sub genere. Cum ergo Verbum sit suppositum divinæ naturæ, non potest se extendere ad aliam naturam ut sit ejus suppositum, nisi efficiatur natura una.

15. Præterea, natura se habet ad suppositum per modum formalioris, et simplicioris, et constituentis. Hoc autem modo non potest se habere natura humana ad personam Verbi. Ergo persona Verbi non potest esse persona humanæ naturæ.

16. Præterea, actio attribuitur supposito vel personæ : quia actiones singularium sunt, secundum Philosophum (I Metaph., cap. I). Sed in Christo sunt duæ actiones, ut Damascenus probat in III lib. (cap. XV). Ergo sunt ibi duæ personæ. Non ergo facta est unio in persona.

17. Præterea, persona definitur esse natura proprietate distincta. Si ergo facta est unio in persona, sequitur quod facta sit unio in natura.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in lib. de fide ad Petrum : *Duarum naturarum veritas manet in Christo secundum unam personam.*

Præterea, ad Orosium dicit : *Duas naturas cognoscimus in una persona* (1) *Filii.*

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus quæstionis, primo oportet considerare quid est natura ; secundo quid est persona ; tertio quomodo unio Verbi incarnati facta est in persona, non in natura. Sciendum est ergo, quod nomen naturæ a nascendo sumitur ; unde primo est dicta natura, quasi nascitura, ipsa nativitas viventium, scilicet animalium et plantarum ; deinde tractum est nomen naturæ ad principium prædictæ nativitatis. Et quia hujusmodi nativitatis principium intrinsecum est, ulterius derivatum est nomen naturæ ad significandum interius principium motus, secundum quod dicitur in II Physic. (comment. I), qui natura est principium motus in eo in quo est, per se, non secundum accidens. Et quia motus naturalis præcipue in generatione terminatur ad essentiam speciei ; ulterius essentia speciei, quam significat definitio, natura vocatur ; unde et Boetius dicit in lib. de duabus Naturis, quod natura est unumquodque informans specifica differentia. Et hoc

(1) *Al.* natura.

modo hic natura accipitur. Ad intelligendum autem quid sit persona, considerandum est, quod si aliqua res est in qua non sit aliud quam essentia speciei, ipsa essentia speciei erit per se individualiter subsistens; et sic in hujusmodi re idem esset realiter suppositum et natura, sola ratione differens; inquantum scilicet natura dicitur prout est essentia speciei, suppositum vero inquantum per se subsistit. Si vero aliqua res sit intra quam præter essentiam speciei, quam significat definitio, sit aliquid aliud, vel accidens vel materia individualis; tunc suppositum non erit omnino idem quod natura; sed habebit se per additionem ad naturam; sicut apparet præcipue in his quæ sunt ex materia et forma composita. Et quod dictum est de supposito, intelligendum est de persona in rationali natura; cum persona nihil aliud sit quam suppositum rationalis naturæ; secundum quod Boetius dicit in lib. de duabus Naturis, quod persona est rationalis naturæ individua substantia. Sic ergo patet quod nihil prohibet aliqua uniri in persona quæ non sunt unita in natura; potest enim individua substantia rationalis naturæ habere aliquid quod non pertinet ad naturam speciei; et hoc unitur ei personaliter, non naturaliter. Hoc igitur modo accipiendum est quod natura humana unita est Verbo Dei in persona, non in natura: quia si non pertinet ad naturam divinam, pertinet autem ad personam ipsius, inquantum persona Verbi assumendo adjunxit sibi humanam naturam. Sed de modo hujusmodi conjunctionis dubitatio et discordia accidit. Videmus enim in creaturis quod dupliciter aliquid alicui advenit; scilicet accidentaliter, et essentialiter.

Nestorius igitur, et ante ipsum Theodorus Mopsuestenus, posuerunt naturam humanam conjunctam esse Verbo accidentaliter; scilicet secundum gratiæ inhabitationem: ponentes quod Verbum Dei unitum erat homini Christo sicut habitans in ipso ut in templo suo. Videmus (1) autem quod omnis substantia conjuncta alteri accidentaliter, retinet seorsum suam propriam singularitatem; sicut vestis adveniens homini, aut domus continens habitatorem; unde sequitur quod homo ille habuerit propriam singularitatem quæ est personalitas ejus. Sequebatur ergo, secundum Nestorium, quod in Christo persona hominis esset distincta persona a persona Verbi; et quod esset alius filius hominis, et alius Filius Dei; unde Beatam Virginem non confitebatur matrem Dei, sed matrem hominis. Sed hoc est omnino absurdum. Primo quidem, quia sacra Scriptura aliter loquitur de hominibus in quibus Verbum Dei habitavit per gratiam, et aliter de Christo: nam de aliis dicit quod factum est verbum Domini ad talem Prophetam; sed de Christo dicit: *Verbum caro factum est*, idest homo; quasi ipsum Verbum personaliter sit homo. Secundo, quia Apostolus ad Philipp., II,

(1) *Al.* videns.

hanc unionem exinanitionem Filii Dei vocat. Manifestum est autem quod inhabitatio gratiæ non sufficit ad rationem exinanitionis ; alioquin exinanitio competeret non solum Filio, sed etiam Patri et Spiritui sancto ; de quo Dominus dicit Joan., XIV, 17 : *Apud vos manebit, et in vobis erit ;* et de se et Patre (vers. XXIII) : *Ad eum veniemus, et apud eum mansionem faciemus.* Propter hoc igitur, et multa alia, prædictus error damnatus est in Concilio Ephesino.

Quidam vero cum Nestorio sustinentes humanam naturam accidentaliter Verbo advenisse, voluerunt evitare dualitatem personarum, quam ponebat Nestorius ; ponentes quod Verbum assumpsit animam et corpus sibi invicem non unita, ut sic non constitueretur persona humana ex anima et corpore. Sed ex hoc sequitur majus inconveniens, quod Christus non vere fuerit homo ; cum ratio hominis consistat in unione animæ et corporis. Et ideo etiam hic error damnatus est sub Alexandro III in Concilio Turonensi.

Alii vero acceperunt aliam partem, ponentes naturam humanam Verbo essentialiter advenire, ut quasi conflaretur una natura, sive essentia, ex natura divina et natura humana. Et ad hoc quidem Apollinaris Laodicensis tria dogmata posuit, ut Leo Papa dicit in epistola quadam ad Constantinopolitanos : quorum primum fuit quod posuit animam non esse unitam in Christo, sed Verbum carni loco animæ advenisse ; ut sic ex Verbo et carne fieret una natura, sicut in nobis ex anima et corpore. In quo quidem dogmate Apollinaris secutus est Nestorium. Sed quia evangelica Scriptura expresse de anima Christi loquitur, secundum illud Joan., X, 18 : *Potestatem habeo ponendi animam meam ;* incidit in secundum dogma, ut poneret quidem animam sensitivam esse in Christo, non autem rationalem ; sed Verbum fuisse homini Christo loco intellectus. Sed hoc est inconveniens : quia secundum hoc, Verbum non assumpsisset humanam, sed bestialem naturam, ut Augustinus contra eum arguit in lib. LXXXIII Qq., quæst. LXXX. Tertium dogma ejus fuit, quod caro Christi non est de femina sumpta, sed facta de Verbo in carnem mutato atque converso. Hoc autem est maxime impossibile : quia Verbum Dei, cum sit vere Deus, est immutabile omnino. Unde propter hæc dogmata damnatus est Apollinaris in Concilio Constantinopolitano ; et Eutyches, qui ejus tertium dogma secutus est, in Concilio Chalcedonensi.

Sic igitur si non est facta unio in persona, sed solum secundum habitationem, secundum Nestorium, nihil novum in Christi incarnatione accidit. Quod vero facta sit unio in natura, secundum Apollinarem et Eutychem, est omnino impossibile : cum enim species rerum sint (1) sicut numeri, in quibus addita

(1) *Al.* qui enim species rerum cum sint.

vel substracta unitate variant speciem, ut dicitur in VIII Metaph.; quæcumque natura est in se perfecta, impossibile est quod recipiat alterius naturæ additionem ; vel si reciperet, non esset eadem natura, sed alia. Divina autem natura est perfectissima : similiter etiam humana natura habet perfectionem suæ speciei : unde impossibile est quod una alteri adveniat unione naturali. Et si esset possibile, jam id quod ex utroque constitueretur, neque esset natura divina neque humana: et sic Christus esset neque homo neque Deus ; quod est inconveniens. Relinquitur ergo quod humana natura non est unita Verbo neque accidentaliter neque essentialiter, sed substantialiter, secundum quod substantia significat hypostasim, et hypostatice vel personaliter. Hujus autem unionis exemplum in rebus creatis nullum est propinquius quam unio animæ rationalis ad corpus, quod ponit Athanasius (in symbolo fidei). Non quidem secundum quod anima est forma corporis, quia Verbum non potest esse forma in materia ; sed secundum quod corpus est animæ instrumentum, non quidem extrinsecum et adventitium, sed proprium et conjunctum ; unde Damascenus dicit (lib. III, cap. XV), humanam naturam esse organum Verbi. Esset autem adhuc similius, sicut Augustinus dicit contra Felicianum (cap. XII), si fingamus, sicut plerique volunt, esse in mundo animam generalem, quæ possibilem materiam ad diversas formas, unam faceret secum esse personam (1). Sed tamen omnia hujusmodi exempla (2) sunt deficientia : quia unio instrumenti est accidentalis ; sed hæc est quædam unio singularis supra omnes modos unionis nobis notos. Sicut enim Deus est ipsa bonitas et suum esse ; ita etiam est ipsa unitas per essentiam ; et ideo sicut virtus ejus non est limitata ad istos modos bonitatis et esse qui sunt in creaturis, sed potest facere novos modos bonitatis et esse nobis incognitos ; ita etiam per infinitatem suæ virtutis potuit facere novum modum unionis, ut humana natura uniretur verbo personaliter, non tamen accidentaliter ; quamvis ad hoc in creaturis nullum sufficiens exemplum inveniatur. Unde Augustinus dicit in epistola ad Volusianum (III, paulo ante med.) de hoc mysterio loquens : *Si ratio quæritur, non est admirabile : si exemplum poscitur, non est singulare. Demus Deo aliquid posse, quod fateamur nos investigare non posse ; in talibus enim tota ratio facti est potentia facientis.* Et Dionysius dicit in cap. II de divin. Nom. : *Jesus secundum nos divina compositio*, idest unio, *et ineffabilis est verbo omni, et ignota menti ; tamen et ipsi primo dignissimorum Angelorum.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod similitudo non attenditur

(1) *Al.* generalem, passibilem materiam ad diversas formas, unam facere de se personam ; *Item* possibilem materiam ad usus suos formans unam facere de se personam. — (2) *Al.* extra.

quantum ad hoc quod ex anima et carne sit una hominis natura; sed quantum ad hoc quod utrobique constituitur una persona.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in divinis natura et suppositum, sive persona, non differant realiter; differunt tamen ratione, ut dictum est. Et quia idem est subsistens in natura humana et divina, non autem eadem essentia ex utroque componitur; inde est quod unio facta est in persona, ad cujus rationem pertinet subsistere; non autem (1) ad naturam, quæ importat essentiam rei.

Ad tertium dicendum, quod naturæ quidem unitæ sunt in Christo; non tamen in natura, sed in persona; quod apparet ex hoc ipso quod dicuntur inconvertibiliter et inalterabiliter naturæ esse unitæ.

Ad quartum dicendum, quod hæretici dicentes, quod non est facta unio in persona, sed quod sit facta in natura, non reputabant aliud esse personam et aliud naturam nec re nec ratione; et ideo decipiebantur.

Ad quintum dicendum, quod proprie secundum unionem dicitur aliquid unitum, sicut secundum unitatem dicitur aliquid unum. Et ideo unio non intelligitur terminari ad personam divinam secundum quod est una in se ab æterno, sed secundum quod est unita humanæ naturæ in tempore. Et ita unio secundum modum intelligendi præcedit personam, non prout est una, sed prout est unita.

Ad sextum dicendum, quod unio non dicitur fieri in persona divina, quasi ipsa persona divina constituatur ex duobus sibi invicem unitis; hoc enim ejus summæ simplicitati repugnaret; sed dicitur unio esse facta in persona, inquantum divina persona simplex subsistit in duabus naturis, scilicet divina et humana.

Ad septimum dicendum, quod duo quæ sunt diversa secundum genus, non uniuntur in una essentia vel natura; nihil tamen prohibet quin uniantur in uno supposito; sicut ex linea et albedine non fit aliqua essentia; inveniuntur tamen in uno supposito.

Ad octavum dicendum, quod persona Filii Dei dupliciter potest considerari. Uno modo secundum communem rationem personæ, prout significat quoddam subsistens; et secundum hoc unio facta est in persona secundum rationem personæ, sicut supra dictum est (in corp. art.). Alio modo potest in persona Filii considerari id quod est proprium personæ Filii; scilicet relatio qua refertur ad Patrem; et secundum hujus relationis rationem non consideratur unio duarum naturarum.

Ad nonum dicendum, quod sicut incarnatio nihil bonitatis adjicit ad personam divinam, ita etiam nihil adjicit ei diligibi-

(1) *Al.* est autem.

litatis; unde persona Verbi incarnati non est plus diligenda quam persona Verbi simpliciter; licet sit secundum aliam rationem diligenda, quæ tamen ratio sub universali bonitate Verbi comprehenditur; et propter hoc etiam non sequitur, si incarnationis unio facta est in una persona, et non in alia, quod propter hoc una persona sit magis diligenda quam alia.

Ad decimum dicendum, quod esse est et personæ subsistentis, et naturæ in qua persona subsistit; quasi secundum illam naturam esse habens. Esse igitur personæ Verbi incarnati est unum ex parte personæ subsistentis, non autem ex parte naturæ.

Ad undecimum dicendum, quod non eodem modo se habet natura ad suppositum, sicut se habet forma ad materiam. Materia enim non constituitur in esse nisi per formam; et ideo forma requirit determinatam materiam, quam faciat esse in actu; sed suppositum non solum constituitur per naturam speciei, sed etiam alia quædam potest habere. Et ideo nihil prohibet naturam aliquam attribui supposito alterius naturæ.

Ad duodecimum dicendum, quod natura divina prædicatur de persona divina propter identitatem rei, non autem secundum proprietatem modi significandi; et ideo non oportet quod supposito uno supponatur alterum; quia etiam in divinis hæc est vera: *Persona generat;* non tamen hæc est vera: *Essentia generat.*

Ad decimumtertium dicendum, quod humana natura unita est Verbo, non quidem accidenditer, neque etiam essentialiter, quasi pertinens ad divinam naturam Verbi; sed substantialiter, idest hypostatice, quasi pertinens ad verbi hypostasim vel personam.

Ad decimumquartum dicendum, quod persona Verbi comprehenditur sub natura Verbi, nec potest se ad aliquid ultra extendere; sed natura Verbi ratione suæ infinitatis comprehendit omnem naturam finitam; et ideo cum persona Verbi assumit naturam humanam, non se extendit ultra naturam divinam, sed magis accipit quod est infra; unde dicitur ad Philip., xii, 6, quod *cum in forma Dei esset* Dei Filius, *semetipsum exinanivit;* non quidem deponens magnitudinem formæ Dei, sed assumens parvitatem humanæ naturæ.

Ad decimumquintum dicendum, quod sicut natura Verbi est infinita, ita et persona Verbi infinita est; et ideo natura divina Verbi correspondet ex æquo ipsi personæ Verbi secundum se; natura autem humana correspondet Verbo secundum quod factum est homo. Unde non oportet quod natura sit simplicior et formalior illo homine qui est Verbum caro factum, et constituens ipsum inquantum est homo.

Ad decimumsextum dicendum, quod actio est suppositi, secundum aliquam naturam vel formam; et ideo non solum

diversificantur actiones secundum diversitatem suppositorum, sed etiam secundum diversitatem naturæ vel formæ; sicut etiam in uno et eodem homine alia actio est videre, et alia audire, propter diversas potentias; unde in Christo propter duas naturas sunt duæ actiones, licet sit una persona vel hypostasis.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod persona est quidem substantia distincta proprietate ad dignitatem pertinente; non autem secundum quod *substantia* significat essentiam vel naturam; sed secundum quod significat hypostasim.

ARTICULUS II. — *Utrum in Christo sit una tantum hypostasis.*

Secundo quæritur, utrum in Christo sit una tantum hypostasis vel suppositum, aut duo. Et videtur quod non sit una tantum. Dicit enim Augustinus in lib. contra Felicianum (cap. XI, in fin.) : *In mediatore Dei et hominum, aliud Dei Filius, aliud hominis filius fuit.* Sed nihil quod est unum supposito vel secundum hypostasim, est aliud et aliud. Ergo in Christo non est unum suppositum tantum vel hypostasis.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Trin. (II, cap. VII, circa fin.), quod in Christo utrumque est Deus propter suscipientem Deum, et utrumque homo propter susceptum (1) hominem. Sed nihil quod est unum supposito vel secundum hypostasim, est duo, ut possit dici utrumque. Ergo in Christo non est una hypostasis tantum, sive suppositum.

3. Præterea, natura humana in Christo quædam substantia est. Sed non fuit substantia universalis : quia substantia universalis non est extra animam. Ergo fuit substantia particularis. Sed substantia particularis est hypostasis. Ergo in Christo humana natura fuit hypostasis. Sed humana natura in Christo est aliquid præter hypostasim Verbi Dei. Ergo in Christo est aliqua hypostasis præter hypostasim Verbi Dei; et ita in Christo sunt plures hypostases.

4. Præterea, hoc nomen *homo* univoce dicitur de Christo et de Petro. Sed cum dicitur de Petro, nihil aliud importat quam aliquid compositum ex anima rationali et corpore. Ergo neque etiam cum dicitur de Christo. Sed præter animam et corpus est in Christo hypostasis vel suppositum Verbi Dei. Ergo in Christo aliud est hypostasis vel suppositum humanæ naturæ, et aliud hypostasis vel suppositum divinæ; et sic in Christo non est una tantum hypostasis vel suppositum.

5. Præterea, nihil infinitum contineri potest sub natura finita. Sed suppositum vel hypostasis Dei Verbi infinitatem habet. Ergo non potest contineri sub natura humana, quæ est finita. Sed omne suppositum continetur sub natura cujus est suppositum. Ergo suppositum quod est Verbum Dei, non potest

(1) *Al.* suscipientem.

esse suppositum humanæ naturæ, sed necesse est esse aliquod aliud suppositum. Ergo in Christo est aliquod aliud suppositum præter suppositum quod est Verbum Dei. Sunt ergo in Christo duo supposita vel hypostases.

6. Præterea, sicut se habet genus ad speciem, ita se habet species ad individua. Sed eadem species non potest esse in diversis generibus. Ergo unum individuum non potest esse in diversis speciebus. Sed hypostasis est substantia individua, et similiter suppositum. Ergo non potest esse una hypostasis vel suppositum humanæ naturæ et divina, quæ non sunt unius speciei.

7. Præterea, sicut in Trinitate est una natura in tribus personis, ita in Christo sunt duæ naturæ in una persona. Sed tres personæ sunt unum propter unitatem naturæ, secundum illud Joan. x, 30 : *Ego et Pater unum sumus.* Ergo Christus est duo propter dualitatem naturarum. Sed de nullo quod est unum supposito vel secundum hypostasim, potest dici quod sint duo. Ergo Christus non est unum supposito vel secundum hypostasim.

8. Præterea, Christus secundum quod est Filius Dei, habet aliquid commune cum Patre ; secundum autem quod dicitur filius hominis, nihil habet cum Patre commune. Ergo in Christo aliud est Filius Dei, et aliud filius hominis ; non est ergo unum supposito vel secundum hypostasim.

9. Præterea, id quod est de se incommunicabile, non videtur de se posse fieri communicabile ; sicut nec quod de se est impossibile, potest fieri possibile, ut Commentator dicit in X Metaph. (vers. fin.). Sed humana natura secundum quod est in Christo, de se est incommunicabilis, cum sit aliquid particulare. Ergo non potest communicari supposito divinæ naturæ : non ergo potest esse idem suppositum humanæ naturæ et divinæ.

10. Præterea, unumquodque resolvitur in ea ex quibus consistit. Si ergo (1) detur per impossibile quod Verbum Dei deponeret humanam naturam, jam humana natura haberet hypostasim propriam et suppositum. Ergo et adhuc unita habet propriam hypostasim et suppositum ; non ergo est ibi una hypostasis tantum, vel suppositum unum.

11. Præterea, non magis dependet natura a supposito quam suppositum a natura. Sed non potuit a Verbo Dei assumi suppositum humanæ naturæ, quin assumeretur ipsa natura humana. Ergo neque etiam potuit assumi natura humana, quin assumeretur suppositum humanæ naturæ. Sed assumens non est assumptum. Ergo suppositum humanæ naturæ non est ipsum suppositum Verbi Dei ; ergo in Christo sunt duo supposita.

12. Præterea, anima et corpus in Christo non fuerunt mi-

(1) *Al. deest* ergo.

noris virtutis aut dignitatis quam in nobis. Sed in nobis ex compositione animæ et corporis constituitur hypostasis sive suppositum. Ergo et in Christo. Non autem suppositum vel hypostasis Verbi Dei, quod est æternum, cum prædicta unio sit temporalis. Ergo in Christo sunt duo supposita vel duæ hypostases.

13. Præterea, in Christo sunt tres substantiæ; corpus, anima, et Deus. Sed anima non est suppositum corporis. Ergo Deus non est suppositum humanæ naturæ.

14. Præterea, secundum Porphyrium, individuationem facit aggregatio proprietatum quas impossibile est in alio reperiri. Sed in Christo fuit aggregatio proprietatum pertinentium ad humanam naturam, quæ non possunt in alio reperiri. Ergo fecerunt individuationem. Non autem individuationem Verbi Dei, quod non est susceptivum accidentium. Ergo in Christo est aliud individuum, sive suppositum, quam suppositum Verbi Dei; sunt ergo in Christo duo supposita.

15. Præterea, in his quorum non est aliqua proportio, non potest fieri unum. Sed divinæ naturæ, quæ est infinita, nulla est proportio ad humanam, quæ est finita. Ergo non potest ex duabus naturis fieri una hypostasis, vel unum suppositum.

16. Præterea, generatio terminatur ad suppositum: particulare enim est quod generatur. Sed in Christo est duplex nativitas; temporalis scilicet, et æterna. Ergo in Christo est duplex suppositum, et non unum tantum.

17. Præterea, Verbum Dei assumpsit corpus et animam, non quidem ut separata, sed ut unita. Sed suppositum humanæ naturæ nihil est aliud quam anima et corpus prout sunt unita. Ergo in Christo est aliud suppositum præter suppositum Verbi Dei.

18. Præterea, non potest esse idem simplex et compositum. Sed suppositum humanæ naturæ est compositum, cum humana natura sit composita: non enim suppositum potest esse simplicius quam natura cujus est suppositum. Ergo cum suppositum divinæ naturæ sit simplex, erit in Christo aliud (1) suppositum præter suppositum divinæ naturæ,

Sed contra est, quod Damascenus dicit in III lib.: *In Domino Jesu Christo unam hypostasim cognoscimus.*

Præterea, eorum quæ differunt supposito, unum de altero non prædicatur. Si ergo in Christo esset aliud suppositum hominis, et aliud Dei; non posset dici quod homo sit Deus, vel Deus est homo: quod est erroneum. Non ergo in Christo est aliud suppositum Dei, et aliud hominis.

Respondeo dicendum, quod quidam volentes evitare Nestorii hæresim, ponentis in Christo duas personas, posuerunt in Christo unam personam, sed duas hypostases, sive duo suppo-

(1) *Al.* illud.

sita ; dicentes, hunc hominem, demonstrato Christo, esse suppositum et hypostasim humanæ naturæ, non autem divinæ; quia per hoc quod dicitur, Hic homo, nihil aliud importatur quam quædam particularis substantia ex anima et carne composita : pertinere tamen dicebant humanam hypostasim vel suppositum ad personam Verbi, propter hoc quod est a Verbo assumpta. Et hæc est opinio, quæ ponitur prima in VII dist., III Sentent. Sed qui hoc posuerunt, primo quidem vocem propriam ignoraverunt. Hypostasis enim nihil aliud est quam individua substantia, quæ etiam significatur nomine suppositi. Dicit autem Boet. in lib. de duabus naturis, quod persona est *individua substantia rationalis naturæ*. Sic ergo patet, quod non potest esse hypostasis rationalis naturæ, quin sit persona. Manifestum est autem, naturam humanam esse rationalem naturam ; unde si in Christo sit propria hypostasis humanæ naturæ, vel proprium suppositum, præter hypostasim vel suppositum Verbi Dei, consequens est quod sit propria persona humanæ naturæ in Christo præter hypostasim Verbi ; et sic non differt hæc positio a positione Nestorii. Secundo, quia si detur quod persona addat supra hypostasim in rationali natura proprietatem aliquam ad dignitatem pertinentem, sicut dicuntur aliqui personatum habere, quasi aliquam dignitatem habentes, sequetur quod unio humanæ naturæ ad Verbum non sit facta nisi in aliquo accidentali, idest in aliqua proprietate ad dignitatem pertinente ; quod etiam Nestorius posuit. Unde sciendum est, hoc esse hæresim damnatam in quinto Concilio apud Constantinopolim celebrato, ubi sic legitur (actione VIII, cap. V, tom. II Concil.) : *Si quis introducere conatur in mysterio Christi duas subsistentias, seu duas personas in unam personam dici secundum dignitatem et honorem et adorationem, sicut Theodorus et Nestorius insanientes conscripserunt; talis anathema sit. Nec enim adjectionem personæ vel subsistentiæ suscipit sancta Trinitas incarnato uno de sancta Trinitate Dei Verbo.*

Ut igitur sciri possit quid in talibus concedendum sit et quid negandum, considerandum est, quod nominum ad individuationem pertinentium, sive sint nomina primæ impositionis, sicut *persona* et *hypostasis*, quæ significant res ipsas, sive sint nomina secundæ impositionis, sicut *individuum, suppositum,* et hujusmodi, quæ significant intentionem individualitatis, quædam eorum pertinent ad solum genus substantiæ, sicut *suppositum* et *hypostasis,* quæ de accidentibus non dicuntur, et *persona* in rationabili natura, et etiam *res naturæ* secundum acceptionem Hilarii ; quædam vero pertinent ad individuationem in quocumque genere, sicut *individuum*, *particulare*, et *singulare*, quæ etiam in accidentibus dicuntur. Est autem substantiæ proprium, ut per se et in se subsistat ; accidentis autem

est in alio esse ; et ideo illa nomina quæ pertinent ad individuationem substantiæ, in illis solum locum habent quæ per se et in se subsistunt ; et propter hoc etiam de partibus substantiarum non dicuntur, quia non sunt in seipsis, sed in toto, quamvis non sint in subjecto ; de quibus tamen dici possunt nomina ad individuationem pertinentia convenienter tam in substantiis quam in accidentibus ; non enim potest dici quod hæc manus sit persona, vel hypostasis aut suppositum ; quamvis dici possit, quod sit aliquid particulare, singulare, vel individuum. Manus enim etsi pertineat ad genus substantiæ, quia tamen non est substantia completa in se subsistens, non dicitur hypostasis aut suppositum, vel persona. Sic igitur, quia humana natura in Christo, non per se separatim subsistit, sed existit in alio, idest in hypostasi, Verbi Dei, non quidem sicut accidens in subjecto, neque proprie sicut pars in toto, sed per ineffabilem assumptionem ; ideo humana natura in Christo potest quidem dici individuum aliquod, vel particulare vel singulare ; non tamen potest dici vel hypostasis vel suppositum, sicut nec persona. Unde relinquitur, quod in Christo non est nisi una hypostasis vel suppositum, scilicet divini Verbi.

Ad primum ergo dicendum, quod de Christo dicuntur et divina et humana ; et si quæratur id de quo dicuntur, unum et idem est ; si autem consideretur id secundum quod prædicantur, aliud et aliud est, ut Augustinus dicit in I de Trin. (cap. vii) ; quia secundum naturam divinam de Christo prædicantur divina quidem secundum naturam divinam, humana vero secundum naturam humanam. Cum ergo dicitur quod in Christo aliud est Dei Filius, et aliud hominis filius, alietas non est referenda ad id de quo utrumque prædicatur, quod est unum suppositum utriusque filiationis ; sed ad id secundum quod prædicatur. Et ideo Augustinus ibidem (contra Felicianum, cap. xi in fine) subjungit : *Aliud, inquam, pro distinctione substantiæ,* idest naturæ ; *non alius pro unitate personæ.*

Ad secundum dicendum, quod de Christo prædicatur quidem divina natura ; sed humana natura de eo prædicari non potest, sicut nec de Petro, cum quo est univoce homo ; unde non potest dici, quod Christus sit duo, vel utrumque, quasi sit (1) duæ naturæ. Suppositum autem humanæ naturæ prædicatur quidem de Christo ; sed non ponit in numerum cum supposito divinæ naturæ, ut ostensum est. Unde relinquitur, quod cum Christus dicitur utrumque, intelligatur materialiter ; sicut cum dicitur : Paries et tectum sunt domus, quia utrumque ad unam domum concurrit ; unde et Augustinus in lib. contra Felicianum (cap. i vers. fin.) dicit, quod unus atque idem homo, et corpus dicitur (2) et animus. Vel potest dici, quod hoc quod dicitur *utrumque*, referendum est ad numerum nominum duas

(1) *Al.* sint. — (2) *Al.* docetur.

naturas significantium ; homo enim Christus dicitur et Deus et homo ; sicut et Deus Verbum dicitur Deus et homo. Et hoc est quod dicitur utrumque Deus, propter suscipientem Deum ; quia scilicet hoc nomen *Deus* prædicatur et de Deo et de homine ; et utrumque homo, propter susceptum (1) hominem ; quia hoc nomen *homo* de utroque prædicatur.

Ad tertium dicendum, quod ad rationem hypostasis vel suppositi non sufficit quod aliquid sit particulare in genere substantiæ ; sed ulterius requiritur quod sit perfectum et in se subsistens, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod univocatio et æquivocatio attenditur secundum quod ratio nominis est eadem vel non eadem. Ratio autem nominis est quam significat definitio ; et ideo æquivocatio et univocatio secundum significationem attenditur, et non secundum supposita. Et ideo hoc nomen *homo* univoce dicitur de Christo et de Petro ; quia utrobique significat unam naturam, scilicet humanam, compositam ex anima et corpore ; sed in Christo supponit suppositum æternum, quod non supponit in Petro.

Ad quintum dicendum, quod esse infinitum convenit supposito vel hypostasi Verbi Dei secundum divinam naturam ; secundum vero humanam naturam competit ei esse sub natura humana ; unde Dionysius dicit (I cap. de divin. Nomin.), quod *intra nostram factus est naturam qui omnem ordinem, secundum omnem naturam, substantialiter excedit.*

Ad sextum dicendum, quod nomen speciei significat naturam, sicut et nomen generis ; unde si una species esset in diversis generibus, sequeretur quod una natura essent duæ naturæ. Sed individuum importat aliquid quod non pertinet ad naturam ; et ideo non est contra rationem individui, quod idem individuum sit suppositum duarum naturarum.

Ad septimum dicendum, quod natura divina est omnino idem secundum rem cum qualibet trium personarum ; et ideo tres personæ possunt dici esse unum ; sed humana natura non est omnino idem secundum rem cum suo supposito, et ideo non prædicatur de eo ; et sic non potest Christus dici esse duo propter duas naturas.

Ad octavum dicendum, quod Filius Dei habet commune cum Patre divinam naturam, non autem hypostasim vel personam ; filius autem hominis non habet commune cum Deo Patre nec hypostasim nec naturam ; unde ex hoc non sequitur quod inter Filium Dei et filium hominis sit distinctio in persona vel hypostasi, sed solum in natura.

Ad nonum dicendum, quod natura humana assumpta a Verbo Dei inquantum est individua, habet quod non possit esse in

(1) *Al.* suscipientem.

multis ; et secundum hoc dicitur incommunicabilis ; sed ex hoc ipso quod est natura, habet quod sit in aliquo supposito.

Ad decimum dicendum, quod humana natura quamdiu est Verbo unita, quia non secundum se existit, non habet proprium suppositum vel hypostasim præter personam Verbi ; sed si separaretur a Verbo, haberet non solum propriam hypostasim aut suppositum, sed etiam propriam personam ; quia jam per se existeret ; sicut etiam pars corporis continui quamdiu est indivisa a toto, est in potentia ; et non in actu, sed solum facta divisione.

Ad undecimum dicendum, quod in supposito includitur natura, non autem e converso ; et ideo non potuit assumi suppositum quin assumeretur natura ; potuit autem (1) e converso contingere.

Ad duodecimum dicendum, quod unio animæ et corporis in Christo ex hoc ipso est dignior quam in nobis, quia non terminatur ad suppositum creatum, sed ad suppositum æternum Verbi Dei.

Ad decimumtertium dicendum, quod anima unitur corpori ut forma ejus ad constituendum humanam naturam ; non sic autem unitur in Christo divinitas humanitati ; quia non est facta unio in natura, ut supra (art. 1) dictum est ; et ideo non est similis ratio.

Ad decimumquartum dicendum, quod propriorum accidentium aggregatio sufficienter probat individuationem humanæ naturæ in Christo ; non autem quod habeat rationem suppositi vel hypostasis, quia non per se existit.

Ad decimumquintum dicendum, quod non est facta hoc modo unio humanæ naturæ ad personam vel hypostasim Verbi in Christo, ut adæquetur ei quasi comprehendens ipsam, vel secundum aliquam proportionem certam a persona Verbi excedatur ; quia adhuc manet persona Verbi excedens humanam naturam in infinitum. Qui tamen infinitus excessus non excludit quin quodam ineffabili modo persona Dei humanam naturam sibi copulaverit in unitatem hypostasis ; quinimmo infinita virtus assumentis efficacius ad majorem unionem operatur.

Ad decimumsextum dicendum, quod generatio terminatur ad suppositum quidem sicut quod generatur ; ad naturam autem sicut ad id quod per generationem accipitur ; unde forma dicitur generationis terminus. Et quia generationes et motus secundum terminos distinguuntur ; inde est quod Christi sunt duæ nativitates secundum duas naturas, sed unus nascens propter suppositi unitatem.

Ad decimumseptimum dicendum, quod anima et corpus unita constituunt suppositum et hypostasim, si per se existat

(1) *Al.* enim.

quod ex utroque componitur; quod in proposito non contingit.

Ad decimumoctavum dicendum, quod Christus est simplex secundum divinam naturam, compositus autem secundum naturam humanam, ut patet per Dionysium, I cap. de divinis Nominibus.

ARTICULUS III. — *Utrum Christus sit unum neutraliter* (1) *vel duo.* (III, quæst. XVII, art. 1; et III Sent., dist. 6, quæst. II, art. 1.)

Tertio quæritur, utrum Christus sit unum neutraliter, vel duo. Et videtur quod sit duo neutraliter. Dicit enim Augustinus in I Trinit. (cap. VII): *Quia forma Dei suscepit formam hominis; utrumque est Deus, et utrumque homo.* Sed in eo quod est unum tantum, non potest dici *utrumque*. Ergo Christus non est unum tantum, sed duo.

2. Præterea, sicut in tribus personis divinis est una natura, ita in una persona Christi sunt duæ naturæ. Sed tres personæ divinæ dicuntur unum propter unitatem naturæ. Ergo Christus dicendus est duo propter duas naturas.

3. Præterea, Augustinus dicit contra Felicianum (cap. XI, a med.): *Aliud est Filius Dei, et aliud filius hominis.* Sed ubicumque est aliud et aliud, ibi sunt duo. Ergo Christus, secundum quod est Filius Dei et filius hominis, est duo.

4. Præterea, illud quod est unum supposito, fit alterum ex seipso successive propter diversum accidens; sicut Socrates senex a seipso puero. Sed sicut differentia accidentalis facit alterum, ita differentia substantialis facit aliud. Ergo si idem suppositum mutari posset de una differentia substantiali in aliam, esset aliud et aliud. Pari ergo ratione, si idem suppositum habeat simul duas differentias substantiales, simul erit aliud et aliud. Sed habere duas naturas, est habere duas differentias substantiales: quia natura est unumquodque informans specifica differentia, ut Boetius dicit in libro de duabus Naturis. Ergo Christus simul est aliud et aliud; et ita simul est duo.

5. Præterea, unumquodque est illud quod vere de eo prædicatur. Sed aliud prædicat hoc nomen *homo* de Christo, et aliud hoc nomen *Deus*: hoc enim prædicat utrumque nomen quod significat. Sicut enim hoc nomen *album* nihil aliud significat quam qualitatem, secundum Philosophum (in Prædicamento substantiæ a med.); ita hoc nomen *homo* nihil aliud significat quam humanitatem, quæ est aliud a divinitate, quam significat hoc nomen *Deus*. Ergo Christus est aliud et aliud; et ita est duo.

6. Sed dicendum quod hoc nomen *homo* in sui significatione

(1) *Al.* naturaliter; *et sic infra.*

includit suppositum humanitatis, quod non est aliud a supposito divinitatis; et ideo Christus, secundum quod est Deus et homo, non est aliud et aliud. — Sed contra, ad diversitatem aliquorum non requiritur quod sint diversa secundum omne quod in eis est; sed sufficit si secundum aliquid sunt diversa: homo enim et asinus conveniunt quidem in animali, sed differunt rationali et irrationali differentia. Ad hoc ergo quod aliud prædicet hoc nomen *homo* de Christo et aliud hoc nomen *Deus*, sufficit si natura significata sit alia et alia, quamvis sit suppositum idem.

7. Præterea, Christus, inquantum Deus, est aliquid unum unitate increata; inquantum autem est homo, est unum unitate creata. Sed unitas creata et unitas increata sunt duæ unitates. Ergo Christus est duo.

8. Præterea, sequitur : Christus est unum tantum; ergo est hoc et non aliud. A destructione consequentis : sequitur, si non potest dici quod Christus sit homo et non aliud, quod non possit dici quod Christus sit unum tantum. Sed hæc est falsa : *Christus est homo tantum*. Ergo Christus est homo et aliud; et ita Christus est duo.

9. Præterea, hæc propositio, *Christus est Deus et homo*, est propositio *plures*, cum sit de prædicato copulato. Sed omnis talis propositio prædicat plura. Ergo Christus non est unum tantum, sed plura.

10. Præterea, secundum Philosophum in VIII Metaph. (com. XV et XVI), ex pluribus quorum unum est in potentia et aliud non, non fit aliquid unum, sed multa; unde cum dico. Homo est animal bipes, prædicatur de homine aliquid unum; non autem cum dicitur, Socrates est albus musicus. Sed humanitas et divinitas non se habent ut potentia et actus. Ergo cum dicitur, Christus est Deus et homo, non ponitur unum, sed multa; et ita Christus non est unum, sed duo.

11. Præterea, suppositum dicitur id quod est subsistens. Sed alia ratio subsistendi est filii hominis, et Filii Dei. Ergo est aliud et aliud suppositum; et ita Christus non est unum, sed duo.

12. Præterea, differentia conducit ad pluralitatem. Sed maxima differentia est inter humanam naturam et divinam. Ergo maxime Christus est duo.

13. Præterea, nihil unum potest participare incompossibiles proprietates. Sed Christo conveniunt incompossibiles proprietates; sicut esse æternum, et in tempore natum; infinitum, et loco circumscriptum; et alia hujusmodi. Ergo Christus non est unum, sed duo.

14. Præterea, Christus est homo. Homo autem est humanitas, quia essentia rei est idem cum eo cujus est essentia, ut dicitur in VII Metaph. (com. XX). Ergo Christus est sua huma-

nitas. Est etiam divinitas. Cum ergo humanitas non sit divinitas, sequitur quod Christus non sit unum, sed duo.

Sed contra, Christus non est duæ personæ, nec duæ hypostases, nec duo supposita, ut ex prædictis (art. præced.) patet; nec duæ naturæ, quia humana natura non prædicatur de Christo. Ergo Christus non est duo.

Præterea, secundum Boetium (in lib. de Trin. et un., non procul a princ.), unumquodque ideo est, quia unum numero est. Si ergo Christus non sit unum, sequitur quod non sit ens.

Præterea, ea quæ de se invicem prædicantur, non ponunt in numerum. Sed homo et Deus de se invicem prædicantur in Christo. Ergo Christus non est duo, secundum quod Deus et homo.

Præterea, major est unio divinæ et humanæ naturæ in Christo, quam unio accidentis et subjecti, ut supra (art. 1) habitum est. Sed accidens et subjectum sunt unum numero, secundum Philosophum (V Metaph., com. VII). Ergo multo magis Christus est unum, secundum quod Deus et homo.

Præterea, Athanasius dicit de Christo (in symb.) : *Licet Deus sit et homo; non duo tamen, sed unus est Christus.*

Præterea, quod factum est unum, unum est; sicut quod factum est album, est album. Sed secundum Hugonem in lib. de Sacramentis (lib. II, part. I, cap. IV et IX), Verbum Dei est factum unum cum homine. Ergo Christus, Deus et homo existens, est unum.

Præterea, unitas est qua unumquodque dicitur unum. Sed post unitatem Trinitatis maxima unitas est Verbi incarnati. Ergo est maxime unum.

Respondeo dicendum, quod masculinum genus, quia est formatum, consuevit ad personam referri ; et ideo manifestum est quod Christus non est duo masculine, sed unus : quia in Christo non sunt duæ personæ, sed una. Quidam vero ponentes in Christo unam personam, posuerunt in Christo duo supposita aut duas hypostases, unam Filii Dei, aliam filii hominis ; unde licet non dicerent Christum esse duos masculine propter unitatem personæ, dicebant tamen ipsum esse duo neutraliter, propter dualitatem suppositorum. Sed quia hæc etiam opinio repugnat fidei veritati, ut supra (art. præc.) habitum est ; ideo hac opinione prætermissa, considerandum est, utrum, supposito quod in Christo sit una hypostasis et unum suppositum, Christus debeat dici duo neutraliter, vel unum. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod unum denominative dicitur quod habet unitatem, sicut album quod habet albedinem, sive quod ei subjicitur ; et eadem ratione multa denominative dicuntur a multitudine, et duo a dualitate. Quia vero unum convertitur cum ente, sicut est esse accidentale et esse substantiale ; ita

dicitur aliquid esse unum vel multa vel secundum formam accidentalem, vel secundum substantialem. Secundum quidem formas accidentales dicitur aliquid multa quod est subjectum diversis formis accidentalibus vel successive vel simul. Successive quidem, sicut Socrates sedens est alter a se stante; unde Socrates, inquantum est prius stans et postea sedens, est multa successive. Simul autem, sicut Socrates inquantum est albus et musicus, est multa. Quod enim animal bipes, quod prædicatur de Socrate, sit unum et non multa, ex hoc contingit, quia unum eorum comparatur ad alterum ut potentia ad actum, ut dicitur in VIII Metaph. (text. XV et XVI); album autem et musicum non sic se habent ad invicem; et ideo Socrates, inquantum est albus et musicus, est multa, non quidem simpliciter, sed secundum quid; sicut et secundum accidentia dicitur aliquid esse secundum quid, et non simpliciter. Secundum substantiam autem dicitur aliquid unum et multa simpliciter, sicut ens. Sed secundum Philosophum in V Metaph. (text. XV), substantia secundum duos modos dicitur; scilicet suppositum, quod de alio non prædicatur; et forma, vel natura speciei, quæ de supposito prædicatur; et hæc quidem in creaturis puris non sunt simul unum et multa: non est enim una numero essentia diversorum suppositorum, nec iterum invenitur in creaturis puris aliquod unum suppositum habens duas naturales substantias; sed hoc singulare est in Christo; primum autem est singulare in tribus personis divinis. Manifestum est ergo quod Christus potest dici aliqualiter unum, quia est unum supposito; et aliqualiter multa, vel duo, quia est habens duas naturas, multo amplius quam Socrates; de quo prædicatur unum, inquantum est unum subjecto; multa, inquantum est album et musicum. Sed considerandum est, quid horum dicatur simpliciter, et quid secundum quid. Sciendum est ergo, quod simpliciter et proprie dicitur aliquid esse tale, quod est secundum seipsum tale. Dicitur autem aliquid esse secundum seipsum tale, quod est secundum totum, magis quam quod est secundum partem: quia pars non est simpliciter idem toti. Ipsum autem, cum sit reciprocum, est relativum identitatis. Et ideo quod convenit alicui secundum totum, magis convenit ei simpliciter quam quod convenit ei secundum partem; unde si aliquid natum sit convenire alicui secundum totum et partem; si conveniat ei solum secundum partem, dicitur convenire ei secundum quid, et non simpliciter; sicut si dicatur Æthiops albus qui habet albos (1) dentes: secus autem est de eo quod non est natum inesse nisi secundum partem; sicut aliquis dicitur simpliciter crispus, si habeat capillos crispos. Manifestum est autem quod suppositum significatur per modum totius; natura autem per modum partis formalis, ut ex supradictis patet; et

(1) *Al.* Æthiops albus dentes, *intermediis omissis.*

ideo cum unum et multa possint referri et ad suppositum et ad naturam, manifestum est quod si aliquod unum suppositum habeat plures naturas substantiales, erit unum simpliciter, et multa secundum quid. Cujus signum est, quia ea quæ differunt supposito, et sunt unum in eo quod per se pertinet ad naturam; sunt plura quidem simpliciter, sed unum genere vel specie; et ideo e contrario si unum suppositum habeat multas naturas, erit unum simpliciter, et multa secundum quid. Quia igitur Christus est unum suppositum habens duas naturas, sequitur quod sit unum simpliciter, et duo secundum quid.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc (1) quod Augustinus dicit : *Utrumque Deus et utrumque homo ;* non est referendum ad dualitatem suppositi secundum quam Christus simpliciter duo esse diceretur; sed ad dualitatem naturarum per duo nomina significatarum, quæ sunt *Deus* et *homo;* quia scilicet de Deo prædicantur humana et divina ; et de homine prædicantur etiam divina et humana.

Ad secundum dicendum, quod unaquæque divinarum personarum est omnino idem secundum rem cum divina essentia; nec aliquid additur in persona supra naturam divinam quod aliquam diversitatem substantialem faciat; et ideo per hoc quod in natura divina conveniunt tres personæ, sunt simpliciter unum. Non autem similiter se habet humana natura ad divinam personam; unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod in Christo dicitur esse aliud filius hominis, et aliud Filius Dei, propter hoc quod aliam et aliam naturam prædicat utrumque nomen; non propter hoc quod sit aliud et aliud suppositum; ad quod sequeretur Christum esse simpliciter duo ; cum enim suppositum humanum et divinum sint differentia, necesse esset substantialiter differre.

Ad quartum dicendum, quod diversæ formæ inhærentes sive in eodem sive in diversis temporibus, non faciunt aliud simpliciter, si maneat idem suppositum ; sed solum propter suppositum, quando suppositum est diversum.

Ad quintum dicendum, quod in hoc nomine *album* intelligitur albedo, et subjectum albedinis ; sed albedo determinate, subjectum autem albedinis indeterminate. Nam cum dicimus album, intelligimus aliquid albedine informatum; non autem determinatur quid sit illud, sicut determinatur forma. Similiter etiam cum dico hominem, vel aliquid aliud substantialiter dictum, intelligitur habens humanitatem. Sed quia aliquid determinatur ad speciem per suam essentiam vel naturam, non autem per suum accidens; in hoc nomine *homo* determinate intelligitur id quod est habens humanitatem, magis quam in hoc nomine *album* intelligatur habens albedinem. Et quia id quod per nomen determinate intelligitur, est proprie nominis

(1) *Al.* de hoc.

significatum; magis hoc nomen *homo* significat suppositum humanitatis quam hoc nomen *album* subjectum albedinis; quamvis nec hoc nomen *homo* significet humanitatis suppositum, secundum quod est determinatum in sua singularitate; sed solum secundum quod est determinatum in natura speciei. Quia ergo suppositum humanæ naturæ et divinæ in Christo, secundum quod accipitur in sua singularitate discretum, est unum et idem in duabus naturis determinatis; est quidem simpliciter unum secundum seipsum; secundum quid autem duo; inquantum scilicet habet duas naturas.

Ad sextum dicendum, quod ad hoc quod aliquid (1) sit aliud, non oportet quod secundum totum distinguatur; ad hoc tamen quod simpliciter sit aliud, oportet quod distinguatur secundum seipsum.

Ad septimum dicendum, quod ex hoc quod unitas creata non est unitas increata, non potest concludi quod Christus sit duo; sed quod subsistat in duplici unitate, sicut subsistit in duplici natura.

Ad octavum dicendum, quod si Christus esset unum, quod est homo, et non aliud quam homo; sequeretur quod esset unum omnino, idest et secundum naturam et secundum suppositum; per hoc autem quod Christus est unum quod est homo, et aliud quod est Deus, sequitur quod sit duo secundum naturam; non autem quod sit omnino et simpliciter duo, propter unitatem suppositi.

Ad nonum dicendum, quod illud de quo plura prædicantur in propositione quæ est de copulato prædicato, non oportet esse plura simpliciter; alioquin Socrates esset plura simpliciter, si sit albus et musicus; et ideo non oportet, si Christus est Deus et homo, quod sit duo simpliciter.

Ad decimum dicendum, quod ex divina natura et humana non fit unum secundum naturam; concurrunt tamen in unum suppositum propter quod Christus est unum.

Ad undecimum dicendum, quod sicut non oportet quod Christus sit duo filii, propter hoc quod alia ratione est natus a Patre, et alia a matre; ita etiam non oportet quod sit duo secundum suppositum, propter diversam rationem subsistendi qua subsistit inquantum Deus et inquantum homo.

Ad duodecimum dicendum, quod maxima differentia quæ est inter humanam naturam et divinam, ostendit quod non potest esse una natura Dei et hominis; non autem ex hoc sequitur quod non possit esse unum suppositum utriusque naturæ.

Ad decimumtertium dicendum, quod nihil prohibet contrarias et incompossibiles differentias inesse eidem secundum diversa; sicut homo secundum animam est incorruptibilis, et secundum corpus corruptibilis; et ita etiam in Christo opposita

(1) *Al.* aliud.

quædam conveniunt secundum humanam et divinam naturam.

Ad decimumquartum dicendum, quod hæc est falsa : *Homo est humanitas :* non enim omnino idem significatur per utrumque ; quia, ut Philosophus dicit in VII Metaph. (cap. xx), quod quid est, id est essentia uniuscujusque, est idem cum eo quantum ad ea quæ sunt per se, non autem quantum ad ea quæ sunt per accidens. Et ideo quidquid sit illud cui potest aliquid accidere præter naturam suæ speciei, non est omnino idem cum sua essentia. Homini autem multa accidunt præter essentiam speciei. Unde patet quod non est omnino idem homo et humanitas ; nam humanitas dicitur qua aliquis est homo, et sic in sua significatione includit sola ea quæ pertinent ad essentiam speciei ; homo autem dicitur qui habet humanitatem, in quo etiam multa sunt alia præter essentiam speciei.

ARTICULUS IV. — *Utrum in Christo sit unum tantum esse.*
(III part., quæst. xvii, art. 2.)

Quarto quæritur, utrum in Christo sit unum tantum esse. Et videtur quod non. In Christo enim est esse divinum et humanum ; quæ non possunt esse unum, quia esse non dicitur univoce de Deo et creaturis. Ergo in Christo non est tantum unum esse, sed duo.

2. Præterea, cuilibet formæ respondet suum esse ; aliud enim est esse album, et aliud esse hominem. Sed in Christo sunt duæ formæ ; quia, cum in forma Dei esset, formam servi accepit, ut dicitur Philip., ii, non tamen formam Dei deposuit. Ergo in Christo est duplex esse.

3. Præterea, secundum Philosophum in II de Anima (com. xxxvii), vivere viventibus est esse. Sed in Christo est duplex vita ; scilicet humana, quæ fuit privata per mortem ; et divina, quæ per mortem privari non potuit. Ergo in Christo non est tantum unum esse, sed duo.

Sed contra quidquid est unum simpliciter, est unum secundum esse. Sed Christus est unum simpliciter, ut supra (art. præced.) habitum est. Ergo in eo est unum esse.

Respondeo dicendum, quod hujus quæstionis est quodammodo eadem ratio et præmissæ ; quia ex eodem (1) dicitur aliquid esse unum, et ens. Esse enim proprie et vere dicitur de supposito subsistente ; accidentia enim et formæ non subsistentes, dicuntur esse, inquantum eis aliquid subsistit ; sicut albedo dicitur ens, inquantum ea est aliquid album. Considerandum est autem, quod aliquæ formæ sunt quibus est aliquid ens non simpliciter, sed secundum quid ; sicut sunt omnes formæ accidentales. Aliquæ autem formæ sunt quibus res subsistens simpliciter habet esse ; quia videlicet constituunt esse substantiale rei subsistentis. In Christo autem suppositum sub-

(1) *Al.* de eodem.

sistens est persona Filii Dei, quæ simpliciter substantificatur per naturam divinam, non autem simpliciter substantificatur per naturam humanam; quia persona Filii Dei fuit ante humanitatem assumptam; nec in aliquo persona est augmentata, seu perfectior, per naturam (1) humanam assumptam. Substantificatur autem suppositum æternum per naturam humanam, inquantum est hic homo; et ideo sicut Christus est unum simpliciter propter unitatem suppositi, et duo secundum quid propter duas naturas, ita habet unum esse simpliciter propter unum esse æternum æterni suppositi. Est autem et aliud esse hujus suppositi, non inquantum est æternum, sed inquantum est temporaliter homo factum; quod esse etsi non sit esse accidentale, quia homo non prædicatur accidentaliter de Filio Dei, ut supra (art. 1) habitum est, non tamen est esse principale sui suppositi, sed secundarium. Si autem in Christo essent duo supposita, tunc utrumque suppositum haberet proprium esse sibi principale; et sic in Christo esset simpliciter duplex esse.

Ad primum ergo dicendum, quod esse humanæ naturæ non est esse divinæ. Nec tamen simpliciter dicendum est quod Christus sit duo secundum esse; quia non ex æquo respicit utrumque esse suppositum æternum.

Et similiter etiam dicendum est ad alia.

ARTICULUS V. — *Utrum in Christo sit una tantum operatio.*

(III part., quæst. XIX, art. 1.)

Quinto quæritur, utrum in Christo sit una tantum operatio. Et videtur quod sic. Dicit enim Dionysius (in epist. ad Cajum monachum): *Deo homine facto, nova quadam Dei et hominis operatione conversatus est.* Non autem esset nova operatio Dei et hominis, nisi esset una et eadem operatio utriusque. Ergo in Christo est una operatio Dei et hominis.

2. Præterea, quæ concurrunt ad eamdem operationem, non diversificant operationem. Sed divinitas et humanitas in Christo concurrunt ad eamdem operationem; sicut ad sanationem leprosi concurrit divina virtus, et carnis tactus.

3. Præterea, actio procedit ab agente per aliquod principium actionis, sicut calefactio ab igne per calorem. Ergo oportet quod multitudo et unitas actionis consideretur, vel ex parte agentis, vel ex parte principii quo agens agit. Sed numerus actionum in Christo non accipitur secundum principium quo agens agit; quia sic essent multo plures actiones Christi quam duæ, secundum diversitatem potentiarum animæ. Est ergo dicendum, quod sit una actio in Christo propter unum suppositum agens.

4. Præterea, principalis agentis et organi est una et eadem

(1) *Al.* nec perfectiorem naturam.

actio : sicut secare est actio carpentarii et serræ. Sed humanitas in Christo fuit organum divinitatis in Christo, sicut dicit Damascenus in III lib. (cap. xv). Ergo una et eadem est actio humanitatis et divinitatis in Christo.

5. Præterea, suppositorum est agere. In Christo autem non est aliud suppositum nisi suppositum æternum ; de quo non potest dici quod agat virtute naturæ humanæ ; quia sic acciperet aliquid ab humana natura, et haberet esse et actualitatem per humanam naturam ; quia unumquodque agit in quantum est ens actu. Ergo nulla actio est in Christo nisi quæ fit virtute divinæ naturæ ; non sunt ergo duæ actiones in Christo secundum duas naturas, scilicet divinam et humanam.

6. Præterea, suppositum conjunctius est naturæ divinæ quam operatio. Sed humana natura in Christo non habet proprium suppositum propter unionem ad divinam. Ergo multo minus habet propriam operationem ; non ergo in Christo sunt duæ operationes.

7. Præterea, operationes sunt conjuncti ; unde Philosophus dicit in I de Anima (com. LXIV), quod qui dixerit animam intelligere, simile est ac si dixerit eam texere vel ædificare. Sed Christi est una persona, in qua conjuncta est humanitas divinitati. Ergo in Christo est una tantum operatio.

8. Præterea, prima et præcipua operatio intellectualis naturæ est ipsum intelligere. Sed intelligere non est operatio in exteriorem naturam transiens, sed in ipso agente manens. Agere autem est suppositi. In Christo autem est unum tantum suppositum increatum, quod est simplex. Cum ergo in uno simplici non possit esse duplex intelligere, videtur quod in Christo non possint esse duæ intellectuales operationes.

9. Præterea, operatio cujuslibet rei sequitur proprietatem ipsius. Sed secundum Damascenum (lib. III, cap. III), duæ naturæ in Christo communicant sibi sua idiomata, idest suas proprietates, propter unitatem suppositi. Ergo pari ratione est ibi communicatio operationum ; et ita non sunt distinctæ operationes secundum distinctionem naturarum.

10. Præterea, omnes operationes in uno homine reducuntur ad unum primum principium, scilicet ad voluntatem, quæ movet alias omnes potentias ad agendum. Sed similiter in Christo est ponere unum primum principium, scilicet divinitatem, a qua ejus humanitas movebatur ; et ita operationes humanitatis referuntur in ipso ad divinitatem sicut ad primum principium. Ergo in Christo est una tantum operatio.

11. Præterea, *Sicut anima rationalis et caro est unus homo, ita Deus et homo unus est Christus*, ut Athanasius dicit (in symb.). Sed operatio corporis humani, vel animæ rationalis, dicitur operatio humana. Ergo operatio tam divinitatis quam humanitatis Christi debet dici operatio christiana ; et

sic non erit in Christo nisi una operatio, sicut est unus Christus.

12. Præterea, omnis operatio procedit ab aliqua forma vel virtute. Sed agens principale non dat aliquam formam vel virtutem instrumento. Ergo instrumentum non habet aliquam operationem inquantum est instrumentum. Sed humana natura in Christo fuit organum Divinitatis, ut Damascenus dicit (lib. III, cap. XV). Ergo humana natura in Christo non habet aliquam operationem : sic ergo in Christo est una tantum operatio divinitatis.

13. Præterea, actio informat agentem. In Christo autem est tantum unum suppositum, scilicet æternum, quod non potest informari operatione creata. Cum igitur agere sit suppositi, videtur quod in Christo non sit aliqua operatio creata ; et ita est ibi una tantum increata operatio.

14. Præterea, unius una est operatio. Sed Christus est unum simpliciter loquendo, ut supra dictum est. Ergo in Christo est una tantum operatio.

Sed contra est quod in sententia sextæ Synodi dicitur (actione 2 ad med.) : *Duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inconfuse et inseparabiliter in eodem Domino Jesu Christo vero Deo nostro glorificamus, hoc est divinam et humanam operationem.*

Præterea, Damascenus dicit in III lib. (cap. XIV et XI) : *Duas actiones dicimus in Domino Jesu Christo ; habet enim ut Patri consubstantialis, divinam actionem ; et ut homo factus, humanæ naturæ actionem.*

Præterea, sicut in Trinitate est una natura in tribus personis, ita in Christo sunt duæ naturæ in una persona. Sed totius Trinitatis est una operatio propter unitatem naturæ. Ergo in Christo sunt duæ operationes propter dualitatem naturarum.

Præterea, Boetius dicit in lib. de duabus Naturis, quod natura est quæ agere et pati potest ; et ita actio sequitur naturam. Sed in Christo sunt duæ naturæ. Ergo etiam duæ actiones.

Præterea, operatio sequitur virtutem ; virtus autem essentiam, quæ est natura rei. Ubi ergo sunt duæ naturæ, sunt duæ virtutes, et per consequens duæ operationes ; et sic in Christo non est una tantum operatio, sed duæ.

Respondeo dicendum, quod unitas et pluralitas actionis potest ex duobus considerari. Uno modo ex parte subjecti agentis ; et ex hoc consideratur unitas seu pluralitas actionis secundum numerum ; sicut et quodlibet aliud accidens habet numeralem unitatem vel pluralitatem ex parte subjecti ; hæc enim visio vel auditio Socratis est alia numero a visione vel auditione Platonis. Alio modo potest considerari unitas vel

pluralitas actionis ex parte principii quo agens operatur ; et ex hoc actio dicitur esse una vel plures secundum speciem ; sicut visio et auditio sunt operationes specie differentes ; procedit enim actio ab agente secundum rationem virtutis qua agit. Nec obstat quod actiones recipiunt speciem secundum objecta ; quia determinatæ virtutes determinata objecta respiciunt. Considerandum tamen, quod si virtus, quæ est actionis principium, ab alia superiori virtute moveatur ; operatio ab ipsa procedens non solum est actio, sed etiam passio ; inquantum scilicet procedit a virtute quæ a superiori movetur. In homine autem omnes virtutes sensitivæ partis moventur quodammodo a voluntate sicut a quodam primo principio ; et ideo et audire et videre et imaginari et concupiscere et irasci non tantum sunt actiones, sed etiam quædam passiones procedentes a motione voluntatis ; inquantum scilicet homo ex propria voluntate ad prædicta progreditur. Et ideo licet in uno homine secundum diversas potentias et habitus videantur esse plures actiones specie differentes, tamen, quia omnes procedunt ab una prima actione voluntatis, dicitur esse una actio unius hominis ; sicut si unus artifex per multa instrumenta operaretur, una ejus operatio diceretur. Secundum ergo hunc modum aliqui posuerunt quod in Christo est una tantum operatio, eo quod humana natura in eo divinæ operationi subjicitur, et ab ea movetur ; et sic actio humanæ naturæ in comparatione ad divinam magis habet rationem passionis ; unde propter virtutem divinæ actionis dicebant in Christo esse unam tantum actionem. Sed hoc irrationabiliter dicebatur, duplici ratione. Primo quidem, quia quæcumque virtus non habet dominium sui actus, sic a superiori movetur, quod ipsa non agit, sed potius agitur ; unde et Philosophus dicit VI Ethic. (II Ethic., cap. II), quod sensus non est alicujus actionis principium. Sed virtus quæ habet dominium sui actus, scilicet voluntas, sic movetur a superiori, scilicet a Deo, quod non solum agitur, sed etiam agit. Et quia in Christo secundum humanam naturam est creata potentia voluntatis sicut et intellectus creatus, cum nihil ei desit eorum quæ pertinent ad perfectionem naturæ humanæ ; consequens est quod motus voluntatis humanæ in Christo actio sit, et non solum passio ; alioquin secundum humanam naturam mereri non potuisset. Secundo, quia operatio alicujus speciem et unitatem habet a primo principio pertinente ad eamdem naturam ; sicut voluntas, a qua habent unitatem omnes actiones humanæ, est quoddam principium intrinsecum humanæ naturæ ; non autem aliquæ actiones habent unitatem ex hoc quod reducuntur in aliquod primum principium alterius naturæ ; alioquin sequeretur quod omnium rerum esset actio una, quia est unum primum principium movens omnia, scilicet Deus. Sic igitur etsi humana natura in Christo moveatur a divina, quia tamen sunt

duæ naturæ distinctæ, necesse est etiam quod sint duæ actiones. Quia igitur ex hoc quod aliquis ponit unam actionem in Christo, sequitur quod sit ibi una sola natura et una sola voluntas ; ideo hæc positio est tamquam hæretica in sexta Synodo condemnata.

Ad primum ergo dicendum est, quod operatio Christi secundum humanitatem dicitur theandrica, idest deivirilis, inquantum humanitas Christi agebat in virtute divina ; et ex hoc actio humanitatis erat salutaris, sicut instrumentum agit in virtute agentis ; et pro tanto dicitur nova actio facta, quia de novo factum est quod humanitas Christi est instrumentum divinitati conjunctum in unitate personæ ; non autem ita quod ex duabus actionibus sit una compositio.

Ad secundum dicendum, quod divinitas et humanitas Christi concurrebant ad eamdem operationem inconfuse ; quia utraque natura, ut in epistola Leonis Papæ (ad Flavianum epist. cap. iv) dicitur, agebat quod est sibi proprium cum communione naturæ alterius ; puta quod divina virtus sanabat leprosum coexistente tactu humani corporis, qui sortiebatur efficaciam ex virtute divina.

Ad tertium dicendum, quod in Christo omnes actiones ad humanam naturam pertinentes reducuntur in unam actionem propter unitatem connaturalis principii, scilicet voluntatis. Non est autem eadem ratio de humanitate et divinitate, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod humana natura in Christo non est tale instrumentum quod solum agatur ; sed quod etiam est principium actionis, inquantum habet dominium sui actus.

Ad quintum dicendum, quod aliquid agit virtute alterius dupliciter ; uno modo in quantum movetur a virtute illius, sicut calor naturalis agit in virtute animæ ; alio modo inquantum aliquod agens utitur virtute alicujus instrumenti, sicut anima videt virtute oculi ; et hoc modo suppositum æternum agebat virtute humanæ naturæ.

Ad sextum dicendum, quod suppositum est quod est ab aliis distinctum ; et ideo si natura humana haberet per se suppositum, repugnaret unioni personali. Operatio autem non importat rationem alicujus distinctionis ; et ideo ratio non sequitur.

Ad septimum dicendum, quod operationes sunt conjuncti ex pluribus convenientibus in unam naturam. Talis autem non est conjunctio divinitatis et humanitatis in Christo. Unde ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum, quod ipsum intelligere est intrinsecum intellectui. Sunt autem in Christo duo intellectus, scilicet creatus et increatus ; et ideo etiam est ibi duplex intelligere.

Ad nonum dicendum, quod in Christo est communicatio idiomatum; non quod sit aliqua proprietatum naturalium confusio; sed quia proprietates utriusque naturæ dicuntur de eodem supposito : et eadem est communicatio operationum, quia est idem suppositum cui attribuitur eadem operatio, divina et humana.

Ad decimum dicendum, quod voluntas est principium connaturale aliis potentiis animæ ; non autem divinitas est connaturalis humanitati ; unde non est similis ratio.

Ad undecimum dicendum, quod illa similitudo Athanasii attenditur quantum ad unitatem personæ, non quantum ad unitatem naturæ. Anima enim et corpus conveniunt in unam personam, et in unam naturam ; et ideo dicitur una operatio humana. Divina autem natura et humana conveniunt in unam personam, sed non in unam naturam, et per consequens in unam actionem.

Ad duodecimum dicendum, quod agens non semper dat instrumento novam formam vel virtutem quiescentem in ipso ; et tamen instrumentum inquantum movetur ab agente, consequitur quamdam intentionalem virtutem per influxum agentis, qui per instrumentum transit in effectum.

Ad decimumtertium dicendum, quod sicut visio informat hominem mediante oculo, ita etiam actio creata informat suppositum æternum mediante natura humana.

Ad decimumquartum dicendum, quod Christus est unus simpliciter propter suppositum ; sunt tamen in eo duæ naturæ ; et ideo Christus est unum agens, sed sunt in eo duæ actiones.

DE VIRTUTIBUS IN COMMUNI

QUÆSTIO I

DE VIRTUTIBUS IN COMMUNI

(*In tredecim articulos divisa.*)

Primo enim quæritur, utrum virtutes sint habitus; 2° utrum definitio virtutis quam Augustinus ponit, sit conveniens; 3° utrum potentia animæ possit esse virtutis subjectum; 4° utrum irascibilis et concupiscibilis possint esse subjectum virtutis; 5° utrum voluntas sit subjectum virtutis; 6° utrum in intellectu practico sit virtus sicut in subjecto; 7° utrum in intellectu speculativo sit virtus; 8° utrum virtutes insint nobis a natura; 9° utrum virtutes acquirantur ex actibus; 10° utrum sint aliquæ virtutes homini ex infusione; 11° utrum virtus infusa augeatur; 12° de distinctione virtutum; 13° utrum virtus sit in medio.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum virtutes sint habitus.* (I-II part., quæst. LXVI, art. 1.)

Quæstio est de virtutibus in communi. Et primo quæritur, utrum virtutes sint habitus. Et videtur quod non, sed magis actus. Augustinus enim dicit in lib. Retract. (I, cap. IX, a med.), quod bonus usus liberi arbitrii est virtus. Sed usus liberi arbitrii est actus. Ergo virtus est actus.

2. Præterea, præmium non debetur alicui nisi ratione actus. Debetur autem omni habenti virtutem : quia quicumque in caritate decedit, ad beatitudinem perveniet. Ergo virtus est meritum. Meritum autem est actus. Ergo virtus est actus.

3. Præterea, quanto aliquid est in nobis Deo similius, tanto est melius. Sed maxime Deo similamur secundum quod sumus in actu, qui est actus purus. Ergo actus est optimum eorum quæ sunt in nobis. Sed virtutes sunt maxima bona quæ sunt in nobis, ut Augustinus dicit in lib. de libero Arbitrio (II, cap. XVIII et XIX). Ergo virtutes sunt actus.

4. Præterea, perfectio viæ respondet perfectioni patriæ. Sed perfectio patriæ est actus, scilicet felicitas, quæ in actu

consistit, secundum Philosophum. Ergo et perfectio viæ, scilicet virtus, actus est.

5. Præterea, contraria sunt quæ in eodem genere ponuntur, et mutuo se expellunt. Sed actus peccati expellit virtutem ratione oppositionis quam habet ad ipsam. Ergo virtus est in genere actus.

6. Præterea, Philosophus dicit in I Cœli et Mundi (com. cxvi), quod ultimum potentiæ est actus. Ergo virtus est actus.

7. Præterea, pars rationalis est nobilior et perfectior quam pars sensitiva. Sed vis sensitiva habet suam operationem nullo habitu vel qualitate mediante. Ergo nec in parte intellectiva oportet ponere habitus, quibus mediantibus pars intellectiva perfectam operationem habeat.

8. Præterea, Philosophus dicit in VII Physic. (text. xvii et xviii), quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Optimum autem est actus : dispositio autem est ejusdem generis cum eo ad quod disponit. Ergo virtus est actus.

9. Præterea, Augustinus dicit in lib. de moribus Ecclesiæ (cap. xv), quod virtus est ordo amoris : ordo autem, ut ipse dicit in XIX de Civit. Dei (cap. xiii, parum a princ.), est parium dispariumque sua cuique tribuens loca dispositio. Virtus ergo est dispositio : non ergo habitus.

10. Præterea, habitus est qualitas de difficili mobilis. Sed virtus est facile mobilis, quia per unum actum peccati mortalis amittitur. Ergo virtus non est habitus.

11. Præterea, si habitibus aliquibus indigemus, qui sint virtutes; aut indigemus ad operationes naturales, aut meritorias, quæ sunt quasi supernaturales. Non autem ad naturales : quia si quælibet natura, etiam sensibilis et insensibilis, potest suam operationem perficere absque habitu, multo fortius hoc poterit rationalis natura; similiter nec ad operationes meritorias; quia has Deus in nobis operatur ; Philipp., ii, 13 : *Qui operatur in nobis velle et perficere, pro bona voluntate*. Ergo nullo modo virtutes sunt habitus.

12. Præterea, omne agens secundum formam, semper agit secundum exigentiam illius formæ, sicut calidum agit semper calefaciendo. Si ergo in mente sit aliqua habitualis forma quæ virtus dicatur ; oportebit quod habens virtutem, secundum virtutem operetur ; quod est falsum : quia sic quilibet habens virtutem esset confirmatus. Ergo virtutes non sunt habitus.

13. Præterea, habitus ad hoc insunt potentiis, ut tribuant eis facilitatem operandi. Sed ad actus virtutum non indigemus aliquo facilitatem faciente, ut videtur : consistunt enim principaliter in electione et voluntate : nihil autem est facilius eo quod est in voluntate constitutum. Ergo virtutes non sunt habitus.

14. Præterea, effectus non potest esse nobilior quam sua

causa. Sed si virtus est habitus, erit causa actus, qui est habitu nobilior. Ergo non videtur conveniens quod virtus sit habitus.

15. Præterea, medium et extrema sunt unius generis. Sed virtus moralis est medium inter passiones; passiones autem sunt de genere actuum. Ergo, etc.

Sed contra, virtus, secundum Augustinum (ut refertur lib. II Sent., dist. XVIII, in princ.), est bona qualitas mentis. Non autem potest esse in aliqua specie nisi in prima, quæ est habitus. Ergo virtus est habitus.

Præterea, Philosophus dicit in II Ethic. (cap. VI), quod virtus est habitus electivus in mente consistens.

Præterea, virtutes sunt in dormientibus : quia non amittuntur nisi per peccatum mortale. Non sunt autem in eis actus virtutum, quia non habent usum liberi arbitrii. Ergo virtutes non sunt actus.

Respondeo dicendum, quod virtus, secundum sui nominis rationem, potentiæ complementum designat; unde et vis dicitur, secundum quod res aliqua per potestatem completam quam habet, potest sequi suum impetum vel motum : virtus enim, secundum suum nomen, potestatis perfectionem demonstrat; unde Philosophus dicit in I Cœl., et Mund. (com. CXVI), quod virtus est ultimum in re de potentia. Quia vero potentia ad actum dicitur, complementum potentiæ attenditur penes hoc quod completam operationem suscipit. Quia vero operatio est finis operantis, cum omnis res, secundum Philosophum in I Cœl. et Mund. (cap. XXXII), sit propter suam operationem, sicut propter finem proximum; unumquodque est bonum, secundum quod habet completum ordinem ad suum finem. Inde est quod virtus bonum facit habentem, et opus ejus reddit bonum, ut dicitur in II Ethic. (cap. VI); et per hunc etiam modum patet quod est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII Metaph. (VII Phys., text. XVII et XVIII); et hæc omnia conveniunt virtuti cujuscumque rei. Nam virtus equi est quæ facit ipsum bonum, et opus ipsius : similiter virtus lapidis, vel hominis, vel cujuscumque alterius. Secundum autem diversam conditionem potentiarum, diversus est modus complexionis ipsius. Est enim aliqua potentia tantum agens; aliqua tantum acta vel mota; alia vero agens et acta. Potentia igitur quæ est tantum agens, non indiget, ad hoc quod sit principium actus, aliquo inducto; unde virtus talis potentiæ nihil est aliud quam ipsa potentia. Talis autem potentia est divina, intellectus agens, et potentiæ naturales; unde harum potentiarum virtutes non sunt aliqui habitus, sed ipsæ potentiæ in se ipsis completæ. Illæ vero potentiæ sunt tantum actæ quæ non agunt nisi ab aliis motæ; nec est in eis agere vel non agere, sed secundum impetum virtutis moventis agunt; et tales sunt vires sensitivæ secundum se consideratæ; unde in III Ethic. (com. VIII,

circa fin.) dicitur, quod sensus nullius actus est principium; et hæ potentiæ perficiuntur ad suos actus per aliquid superinductum; quod tamen non inest eis sicut aliqua forma manens in subjecto, sed solum per modum passionis, sicut species in pupilla. Unde nec harum potentiarum virtutes sunt habitus, sed magis ipsæ potentiæ, secundum quod sunt actu passæ a suis activis. Potentiæ vero illæ sunt agentes et actæ quæ ita moventur a suis activis, quod tamen per eas non determinantur ad unum; sed in eis est agere, sicut vires aliquo modo rationales: et hæ potentiæ complentur ad agendum per aliquid superinductum, quod non est in eis per modum passionis tantum, sed per modum formæ quiescentis, et manentis in subjecto; ita tamen quod per eas non de necessitate potentia ad unum cogatur; quia sic potentia non esset domina sui actus. Harum potentiarum virtutes non sunt ipsæ potentiæ; neque passiones, sicut est in sensitivis potentiis; neque qualitates de necessitate agentes, sicut sunt qualitates rerum naturalium; sed sunt habitus, secundum quos potest quis agere cum voluerit, ut dicit Commentator in III de Anima (com. XVIII). Et Augustinus in lib. de bono Conjugali (cap. XXI) dicit, quod habitus est quo quis agit, cum tempus affuerit. Sic ergo patet quod virtutes sunt habitus; et qualiter habitus distent a secunda et tertia specie qualitatis, qualiter autem a quarta differant, in promptu est; nam figura non dicit ordinem ad actum quantum in se est. Ex his etiam potest patere quod habitibus virtutum ad tria indigemus. Primo ut sit uniformitas in sua operatione; ea enim quæ ex sola operatione dependent, facile immutantur, nisi secundum aliquam inclinationem habitualem fuerint stabilita. Secundo ut operatio perfecta in promptu habeatur; nisi enim potentia rationalis per habitum aliquo modo inclinetur ad unum, oportebit (1) semper, cum necesse fuerit operari, præcedere inquisitionem de operatione; sicut patet de eo qui vult considerare nondum habens scientiæ habitum, et qui vult secundum virtutem agere habitu virtutis carens; unde Philosophus dicit in V Ethic. (cap. III in princ.), quod repentina sunt ab habitu. Tertio, ut delectabiliter perfecta operatio compleatur; quod quidem fit per habitum; qui cum sit per modum cujusdam naturæ, operationem sibi propriam quasi naturalem reddit, et per consequens delectabilem. Nam convenientia est delectationis causa; unde Philosophus, in II Ethic., ponit signum habitus, delectationem in opere existentem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod sicut potestas, ita et virtus accipitur dupliciter. Uno modo materialiter, prout dicimus, id quod possumus, esse nostram potentiam; et sic Augustinus bonum usum liberi arbitrii dicit esse virtutem. Alio modo essentialiter; et sic neque potentia neque virtus est actus.

(1) *Al.* operabitur.

Ad secundum dicendum, quod mereri dupliciter accipitur. Uno modo proprie; et sic nihil aliud est quam facere aliquam actionem unde aliquis sibi juste acquirat mercedem. Alio modo improprie; et sic quælibet conditio quæ facit hominem aliquo modo dignum, meritum dicitur; ut si dicamus, quod species Priami meruit imperium, quia digna imperio fuit. Præmium ergo cum merito debeatur, debetur quodammodo et qualitati habituali, per quam aliquis redditur idoneus ad præmium; et sic debetur parvulis baptizatis; et iterum debetur merito actuali; et sic non debetur virtuti, sed actui virtutis. Et tamen etiam parvulis quodammodo redditur ratione meriti actualis, inquantum ex merito Christi sacramentum efficaciam habet, quo regenerantur ad vitam.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus dicit, virtutes esse maxima bona, non simpliciter, sed in genere; sicut et ignis dicitur subtilissimum corporum; unde non sequitur quod nihil sit in nobis ipsis virtutibus melius; sed quod sint de numero eorum quæ sunt maxima bona secundum genus suum.

Ad quartum dicendum, quod sicut in vita est perfectio habitualis quæ est virtus, et perfectio actualis quæ est virtutis actus; ita etiam in ipsa patria felicitas est perfectio actualis, procedens ex aliquo habitu consummato; unde etiam Philosophus in I Ethic., (cap. VII a med.) dicit, quod felicitas est operatio secundum virtutem perfectam.

Ad quintum dicendum, quod actus vitiosus directe tollit actum virtutis per modum contrarietatis; ipsum vero virtutis habitum tollit per accidens, inquantum separatur a causa virtutis infusæ, scilicet a Deo; unde Isa., LIX, 2 : *Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum;* et propter hoc virtutes acquisitæ, per unum actum vitiosum non tolluntur.

Ad sextum dicendum, quod illa definitio Philosophi potest dupliciter intelligi. Uno modo materialiter, ut per virtutem intelligamus id in quod virtus potest, quod est ultimum inter ea in quæ potentia potest; sicut virtus ejus qui potest ferre centum libras, est in eo inquantum potest ferre centum libras, non inquantum ferre potest sexaginta. Alio modo potest intelligi essentialiter; et sic virtus dicitur ultimum potentiæ, quia designat potentiæ complementum; sive id per quod potentia completur, sit aliud a potentia, sive non.

Ad septimum dicendum, quod non est similis ratio de potentiis sensitivis et rationabilibus, ut dictum est.

Ad octavum dicendum, quod dispositio ad aliquid dicitur id per quod aliquid movetur in illud consequendum. Motus autem habet quandoque terminum in eodem genere, sicut motus alterationis est qualitas; unde dispositio ad hunc terminum semper est ejusdem generis cum termino. Quandoque vero habet terminum alterius generis, sicut alterationis terminus est forma

substantialis; et sic dispositio non est semper ejusdem generis cum eo ad quod disponit; sicut calor est dispositio ad formam substantialem ignis.

Ad nonum dicendum, quod dispositio dicitur tribus modis. Uno modo per quam materia disponitur ad formæ receptionem, sicut calor est dispositio ad formam ignis. Alio modo per quam aliquod agens disponitur ad agendum, sicut velocitas est dispositio ad cursum. Tertio modo dispositio dicitur ipsa ordinatio aliquorum ad invicem; et hoc modo dispositio ab Augustino sumitur. Dispositio vero contra habitum dividitur primo modo; ipsa vero virtus, dispositio est secundo modo.

Ad decimum dicendum, quod nulla res est adeo stabilis, quæ non statim ex se deficiat, sua causa deficiente; unde non est mirum, si deficiente conjunctione ad Deum per peccatum mortale, deficiat virtus infusa. Nec hoc repugnat suæ immobilitati, quæ intelligi non potest nisi sua causa manente.

Ad undecimum dicendum, quod ad utrasque operationes habitu indigemus; ad naturales quidem tribus rationibus superius (in corp.) positis; ad meritorias autem insuper, ut naturalis potentia elevetur ad id quod est supra naturam ex habitu infuso. Nec hoc removetur ex hoc quod Deus in nobis operatur; quia ita agit in nobis, quod et nos agimus; unde habitu indigemus, quo sufficienter agere possimus.

Ad duodecimum, dicendum, quod omnis forma recipitur in suo supposito secundum modum recipientis. Proprietas autem rationalis potentiæ est ut in opposita possit, et ut sit domina sui actus; unde nunquam per formam habitualem receptam cogitur potentia rationalis ad similiter agendum; sed potest agere vel non agere.

Ad decimumtertium dicendum, quod illa quæ in sola electione consistunt, facile est quod qualitercumque fiant; sed quod debito modo fiant, scilicet expedite, firmiter, et delectabiliter, hoc non est facile; unde ad hoc habitibus virtutum indigemus.

Ad decimumquartum dicendum, quod omnes motus animalium vel hominum, qui de novo incipiunt, sunt ab aliquo movente moto, et dependent ab aliquo priori actu existente; et sic habitus de se actum non elicit, nisi ab aliquo agente excitatus.

Ad decimumquintum dicendum, quod virtus est medium inter passiones, non quasi aliqua passio media; sed actio, quæ in passionibus medium constituit.

ARTICULUS II. — *Utrum definitio virtutis quam Augustinus ponit, sit conveniens.* (I-II part., quæst. LXV, art. 4.)

Secundo quæritur, utrum definitio virtutis quam Augustinus (ut I Sent., dist. XVIII in princ., refertur ex eo) ponit, sit con-

veniens, scilicet : *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur; qua nemo male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur*. Et videtur quod sit inconveniens. Virtus enim est bonitas quædam. Si ergo ipsa est bona ; aut ergo sua bonitate, aut alia. Si alia, procedetur in infinitum : si seipsa, ergo virtus est bonitas prima, quia sola bonitas prima est bona per seipsam.

2. Præterea, illud quod est commune omni enti, non debet poni in definitione alicujus. Sed bonum, quod convertitur cum ente, est commune omni enti. Ergo non debet poni in definitione virtutis.

3. Præterea, sicut bonum est in moralibus, ita et in naturalibus. Sed bonum et malum in naturalibus non diversificant speciem. Ergo nec in definitione virtutis debet poni *bona*, quasi differentia specifica ipsius virtutis.

4. Præterea, differentia non includitur in ratione generis. Sed bonum includitur in ratione qualitatis, sicut et ens. Ergo non debet addi in definitione virtutis, ut dicatur : *Virtus est bona qualitas mentis etc.*

5. Præterea, malum et bonum sunt opposita. Sed malum non constituit aliquam speciem, cum sit privatio. Ergo nec bonum; ergo non debet poni in definitione virtutis tanquam differentia constitutiva.

6. Præterea, bonum est in plus quam qualitas. Ergo per bonum non differt una qualitas ab alia : ergo non debet poni in definitione virtutis *bonum*, sicut differentia qualitatis vel virtutis.

7. Præterea, ex duobus actibus nihil fit. Sed bonum importat actum quemdam, et qualitas similiter. Ergo male dicitur, quod virtus sit *bona qualitas*.

8. Præterea, quod prædicatur in abstracto, non prædicatur in concreto; sicut albedo est color, non tamen colorata. Sed bonitas prædicatur de virtute in abstracto. Ergo non prædicatur in concreto; ergo non bene dicitur : *Virtus est bona qualitas*.

9. Præterea, nulla differentia prædicatur in abstracto de specie; unde dicit Avicenna (lib. V Metaph., cap. VI), quod homo non est rationalitas, sed rationale. Sed virtus est bonitas. Ergo bonitas non est differentia virtutis : ergo non bene dicitur : *Virtus est bona qualitas*.

10. Præterea, malum moris idem est quod vitium. Ergo bonum moris idem est quod virtus; ergo bonum non debet poni in definitione virtutis, quia sic idem definiret seipsum.

11. Præterea, mens ad intellectum pertinet. Sed virtus magis respicit affectum. Ergo male dicitur, quod virtus sit *bona qualitas mentis*.

12. Præterea, secundum Augustinum (XII de Trin., cap. III,

IV et XII), mens nominat superiorem partem animæ. Sed aliquæ virtutes sunt in inferioribus potentiis. Ergo male ponitur in definitione virtutis *bona qualitas mentis.*

13. Præterea, subjectum virtutis nominat potentiam, non essentiam. Sed mens videtur nominare essentiam animæ; quia dicit Augustinus (alius Auctor, lib. de Spiritu et An., cap. VI), quod in mente est intelligentia, memoria, et voluntas. Ergo non debet poni mens in definitione virtutis.

14. Præterea, illud quod est proprium speciei, non debet poni in definitione generis. Sed rectitudo est proprium justitiæ. Ergo non debet poni rectitudo in definitione virtutis, ut dicatur *bona qualitas mentis, qua recte vivitur.*

15. Præterea, vivere viventibus est esse. Sed virtus non perficit ad esse, sed ad opera. Ergo male dicitur, *qua recte vivitur.*

16. Præterea, quicumque superbit de aliqua re, male utitur ea. Sed de virtutibus aliquis superbit. Ergo virtutibus aliquis male utitur.

17. Præterea, Augustinus in lib. de lib. Arbit. dicit, quod solum maximis bonis nullus male utitur. Sed virtus non est de maximis bonis; quia maxima bona sunt quæ propter se appetuntur; quod non convenit virtutibus, cum propter aliud appetantur, quia propter felicitatem. Ergo male ponitur *qua nullus male utitur.*

18. Præterea, ab eodem aliquid generatur et nutritur et augetur. Sed virtus per actus nostros nutritur et augetur; quia diminutio cupiditatis est augmentum caritatis. Ergo per actus nostros virtus generatur; ergo male ponitur in definitione, *quam Deus in nobis sine nobis operatur.*

19. Præterea, removens prohibens ponitur movens et causa. Sed liberum arbitrium est quodammodo removens prohibens virtutis. Ergo est quodammodo causa; ergo non bene ponitur, quod sine nobis Deus virtutem operetur.

20. Præterea, Augustinus dicit (colligitur ex tract. LXXII in Joan.) : *Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te.* Ergo, etc.

21. Præterea, ista definitio convenit gratiæ, ut videtur. Sed virtus et gratia non sunt unum et idem. Ergo non bene definitur per hanc definitionem virtus.

Respondeo dicendum, quod ista definitio complectitur definitionem virtutis, etiam si ultima particula omittatur; et convenit omni virtuti humanæ. Sicut enim dictum est (art. præc.), virtus perficit potentiam in comparatione ad actum perfectum; actus autem perfectus est finis potentiæ vel operantis; unde virtus facit et potentiam bonam et operantem, ut prius (loc. cit.) dictum est; et ideo in definitione virtutis aliquid ponitur quod pertinet ad perfectionem actus, et aliquid quod pertinet ad per-

fectionem potentiæ vel operantis. Ad perfectionem autem actus duo requiruntur. Requiritur autem quod actus sit rectus, et quod habitus non possit esse principium contrarii actus. Illud enim quod est principium boni et mali actus, non potest esse, quantum est de se, principium perfectum boni actus; quia habitus (1) est perfectio potentiæ. Oportet ergo quod ita sit principium actus boni, quod nullo modo mali; propter quod Philosophus dicit in VI Ethic., quod opinio, quæ potest esse vera et falsa, non est virtus; sed scientia, quæ non est nisi de vero. Primum designatur in hoc quod dicitur, *qua recte vivitur;* secundum, in hoc quod dicitur, *qua nemo male utitur.* Ah hoc vero quod virtus facit subjectum bonum, tria sunt ibi consideranda. Subjectum ipsum; et hoc determinatur cum dicitur *mentis;* quia virtus humana non potest esse nisi in eo quod est hominis inquantum est homo. Perfectio vero intellectus designatur in hoc quod dicitur *bona;* quia bonum dicitur secundum ordinem ad finem. Modus autem inhærendi designatur in hoc quod dicitur *qualitas;* quia virtus non inest per modum passionis, sed per modum habitus; ut supra dictum est. Hæc autem omnia conveniunt tam virtuti morali, quam intellectuali, quam (2) theologicæ, quam acquisitæ, quam infusæ. Hoc vero quod Augustinus addit *quam in nobis* sine nobis *Deus operatur*, convenit solum virtuti infusæ.

Ad primum ergo dicendum, quod accidentia sicut non dicuntur entia quia subsistant, sed quia aliquid eis est; ita virtus non dicitur bona quod ipsa sit bona, sed qua aliquid est bonum; unde non oportet quod virtus sit bona alia bonitate, quasi informetur alia bonitate.

Ad secundum dicendum, quod bonum quod convertitur cum ente, non ponitur hic in definitione virtutis; sed bonum quod determinatur ad actum moralem.

Ad tertium dicendum, quod actiones diversificantur secundum formam agentis, ut calefacere et infrigidare; bonum autem et malum sunt quasi forma et objectum voluntatis; quia semper agens imprimit formam suam in patientem, et movens in motum; et ideo actus morales, quorum principium est voluntas, diversificantur specie secundum bonum et malum. Principium autem naturalium operationum non est finis, sed forma; et ideo non diversificantur in naturalibus species secundum bonum et malum; sed in moralibus sic.

Ad quartum dicendum, quod bonitas moralis non includitur in intellectu qualitatis; et ideo ratio non est ad propositum.

Ad quintum dicendum, quod malum non constituit speciem ratione privationis, sed ratione ejus quod privationi subster-

(1) *Al. deest* habitus. — (2) *Al.* tam.

nitur, quia non compatitur secum rationem boni: et ex hoc habet quod constituit speciem.

Ad sextum dicendum, quod objectio illa procedit de bono naturæ, non de bono moris, quod ponitur in definitione virtutis.

Ad septimum dicendum, quod bonitas non importat aliam bonitatem quam ipsam virtutem, ut ex dictis patet. Ipsa enim virtus per essentiam suam est qualitas; unde manifestum est quod *bona* et *qualitas* non dicunt diversos actus, sed unum.

Ad octavum dicendum, quod istud fallit in transcendentibus, quæ circumeunt omne ens. Nam essentia est ens, et bonitas bona, et unitas una; non autem sic potest dici albedo alba. Cujus ratio est, quia quidquid cadit in intellectu, oportet quod cadat sub ratione entis, et per consequens sub ratione boni et unius; unde essentia et bonitas et unitas non possunt intelligi, nisi intelligantur sub ratione boni et unius et entis. Propter hoc potest dici bonitas bona, et unitas una.

Additio venerandi sacræ Theologiæ Professoris Patris Fratris Vincentii de Castro novo Ordinis Prædicatorum.

Ad nonum dicendum, quod differentia, sicut et genus, prædicatur essentialiter de specie, et non denominative; et ideo si species sit quid subsistens et compositum, non prædicatur de ea differentia in abstracto, sed in concreto. Nam in substantiis compositis nomina concreta, quæ compositum significant, proprie in prædicamento esse dicuntur, sicut species vel genera, ut homo vel animal; et ideo oportet, si differentia debeat de tali specie essentialiter prædicari, quod significetur in concreto, quia aliter non diceret totum esse speciei; sed si species sit forma simplex (sicut accidentia, in quibus nomina concretive dicta non ponuntur in prædicamento sicut species vel genera, ut album et nigrum, nisi per reductionem; sed solum secundum quod in abstracto significantur, ut albedo, musica, justitia, et universaliter virtus) prædicantur de ea tam genus quam differentia in abstracto; unde sicut virtus est essentialiter qualitas, ita essentialiter bonitas rationis seu moralis.

Ad decimum dicendum, quod bonum moris dicitur de actu bono, et habitu et objecto bono bonitate moris; similiter et malum moris dicitur de actu malo quod est peccatum, et de habitu malo quod est vitium. Unde virtus est quæ bonum facit habentem et opus ejus reddit bonum bonitate moris: similiter vitium est quod malum facit habentem, et opus ejus reddit malum malitia moris. Non est ergo malum moris idem quod vitium; cum vitium dicat habitum, malum vero moris dicatur de habitu et de actu et de objecto. Et pari ratione bonum moris non est idem quod virtus, cum bonum moris etiam dicatur de actu. Nam in ipsa virtute tria possumus considerare. Primum

est id quod essentia virtutis directe importat; et sic virtus importat quamdam dispositionem qua aliquid bene et convenienter disponitur secundum modum suæ naturæ. Unde Philosophus dicit in VII Phys. (com. XVI), quod *virtus est dispositio perfecti ad optimum : dico autem perfecti quod est dispositum secundum naturam.* Et hoc modo virtuti opponitur vitium, quod importat dispositionem qua aliquid disponitur contra id quod convenit naturæ; unde Augustinus dicit in III de lib. Arb. (cap. IV in fin.) : *Quod perfectioni naturæ deesse prospexeris, id voca vitium; quia vitium uniuscujusque rei esse videtur ex eo quod non sit disposita secundum quod convenit suæ naturæ.* Secundum est id quod ejus essentiam consequitur, quod ipsa virtus ex consequenti importat; et sic virtus importat quamdam bonitatem, quæ bonum facit habentem. Nam bonitas uniuscujusque rei consistit in hoc quod convenienter se habet secundum modum debitum suæ naturæ; quod facit virtus, ut dictum est; et sic virtuti opponitur malitia. Tertium est id ad quod virtus ordinatur, videlicet actus bonus. Nam virtus ordinatur ad actum bonum, qui est actus debitus et ordinatus secundum rationem; unde virtus est perfectio potentiæ in ordine ad actum, et non solum bonum facit habentem, sed et opus ejus reddit bonum; et hoc modo virtuti opponitur peccatum, quod proprie nominat actum inordinatum. Ex quibus patet quod habitus vitiosus et malitia et peccatum possunt dici malum moris; et sic etiam omnis virtus est quoddam bonum moris, et non e converso.

Ad undecimum dicendum, quod mens hic accipitur secundum quod importat potentias rationales; unde comprehendit sub se intellectum et affectum. Voluntas enim est potentia rationalis per essentiam. Virtutes autem possunt esse non solum in affectu, sed etiam in intellectu; virtutes enim intellectuales faciunt facultatem bene operandi, licet non faciant bonum usum talis facultatis; virtutes vero morales et aliæ virtutes simpliciter, quæ respiciunt affectum cum facultate bene operandi, faciunt etiam usum bonum, inquantum faciunt ut quis recte et bene tali facultate utatur; sicut justitia facit non solum quod homo sit promptus ad justa operandum, sed etiam facit ut juste operetur; Grammatica autem facit facultatem recte et congrue loquendi; non tamen facit ut homo semper congrue loquatur; quia potest Grammaticus barbarizare, aut solæcismum facere. Ex quibus patet quod virtus respicit tam potentiam appetitivam quam intellectivam, quæ sub mente continentur.

Ad duodecimum dicendum, quod mens nominat illud genus potentiæ quæ est principium illorum actuum quorum homo est dominus, qui proprie dicuntur humani. Hujusmodi autem potentiæ sunt ratio seu voluntas, quæ sunt principium primum movens et imperans actum cujus homo est dominus; et dicuntur ratio-

nales per essentiam. Irascibilis autem et concupiscibilis, inquantum participant rationem, sunt principium humani actus tamquam movens motum; moventur enim ab appetitu superiori, inquantum ei obediunt; et hoc modo, secundum quod participant rationem, et sunt aptæ natæ rationi obedire, possunt esse subjectum virtutis humanæ. Ex quo patet quod ratio et voluntas sunt primum principium actus humani tamquam movens et imperans; appetitus autem sensitivus est principium secundum, tamquam movens motum; et hujusmodi potentiæ, quæ importantur per mentem, possunt esse subjectum virtutis. Item mens importat potentiam rationalem per essentiam, vel per participationem. Irascibilis autem et concupiscibilis sunt potentiæ rationales per participationem; et ob hoc possunt esse subjectum virtutis, inquantum participant mentem.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod mens dicit id quod est altissimum in virtute animæ; unde, cum secundum id quod est altissimum in nobis divina imago in nobis inveniatur, oportet dicere, quod imago non pertinet ad animam secundum essentiam, sed solum secundum mentem, prout nominat altissimam potentiam ejus; et sic prout in ea est imago, nominat mens potentiam animæ, et non essentiam; unde comprehendit mens illas potentias quæ in suis actibus a materia et a conditionibus materiæ recedunt. In mente autem sunt intelligentia, voluntas et memoria non sicut accidentia in subjecto, sed sicut partes in toto.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod duplex est rectitudo. Quia quædam est specialis, quæ constituitur solum circa res exteriores, quæ in usum hominis veniunt, quæ sunt propria materia justitiæ; et talis rectitudo est propria justitiæ, nec ponitur in definitione virtutis. Quædam vero est rectitudo generalis, quæ importat ordinem ad finem debitum, et ad legem divinam, quæ est regula voluntatis humanæ; et talis est communis omni virtuti, et in definitione virtutis ponitur.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod vivere dupliciter sumitur. Uno modo pro esse viventis, et sic pertinet ad essentiam animæ, quæ est viventibus essendi principium; unde Philosophus in II de Anima (com. XCVII) dicit, quod vivere viventibus est esse; unde hoc modo sumptum non ponitur in definitione virtutis. Alio modo capitur pro operatione viventis, secundum quod intelligere et sentire est quoddam vivere; unde operatio quæ est homini maxime delectabilis, et circa quam præcipue versatur, dicitur vita ipsius; unde Philosophus, in I Metaph., dicit, quod hominum genus arte et rationibus vivit, idest operatur; et hoc modo vivere ponitur in definitione virtutis, quia virtute homo recte vivit, inquantum per eam ipse recte operatur.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod male uti virtute, potest

intelligi dupliciter. Uno modo sicut objecto; et sic aliquis potest male uti virtute; puta cum male sentit de virtute, vel cum odit eam, vel superbit de ea. Alio modo tamquam principio elicitivo mali usus, ita quod sit malus actus elicitus a virtute; et hoc modo nullus potest male uti virtute; est enim virtus habitus semper inclinans ad bonum, quia omnis virtus facit facultatem bene operandi; et quædam ulterius cum facultate bene operandi faciunt etiam usum bonum, inquantum faciunt ut quis recte facultate utatur; cujusmodi sunt virtutes quæ respiciunt potentiam appetitivam; sicut justitia non solum facit quod homo sit promptæ voluntatis ad justa operandum, sed etiam facit ut juste operetur.

Ad decimumseptimum dicendum, quod solum maxime bona sunt quibus nullus male utitur tamquam objectis, cum talia sint propter se appetibilia, et a nullo possint odiri; virtutibus autem quæ non sunt maxima bona, potest quis male uti tamquam objecto, ut supra dictum est; sed non potest eis male uti tamquam principio elicitivo. Non autem oportet quod illud quo quis non potest male uti tamquam principio elicitivo mali usus, sit maximum bonum. Potest etiam dici, secundum Augustinum ibidem, quod virtus inter maxima bona computatur inquantum per eam homo ad summum bonum ordinatur, quod est Deus; et propter hoc nullus virtute male utitur.

Ad decimumoctavum dicendum, quod sicut virtutes acquisitæ augentur et nutriuntur ex actibus per quos causantur; ita virtutes infusæ augentur per actionem Dei, a quo causantur. Actus autem nostri comparantur ad augmentum caritatis et virtutum infusarum ut disponentes; sicut ad caritatem a principio obtinendam homo faciens quod in se est, præparat et disponit se ut a Deo recipiat caritatem: ulterius autem actus nostri possunt esse meritorii respectu augmenti caritatis, quia præsupponunt caritatem, quæ est principium merendi. Sed nullus potest mereri quod principio obtineat caritatem; quia meritum sine caritate esse non potest. Ex quibus patet quod caritas et aliæ virtutes infusæ non augentur active ex actibus, sed tantum dispositive et meritorie; active autem augentur per actionem Dei, qui caritatem, quam prius infudit, perficit et conservat.

Ad decimumnonum, dicendum quod prohibens virtutem est peccatum: liberum autem arbitrium sine actione Dei non est per se sufficiens ad removendum peccatum; quia solus Deus est qui effective delet iniquitates, et dimittit peccata. Quamcumque etiam dispositionem vel præparationem seu conatum liberi arbitrii præcedentem caritatem prævenit Spiritus sanctus movens mentem hominis vel plus vel minus secundum suam voluntatem. Remissio enim peccati non fit sine gratia; unde ad Roman., III, 24: *Justificati gratis per gratiam ipsius.*

Ad vicesimum dicendum, quod virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus; et sic Deus non justificat nos sine nobis consentientibus; quia per motum liberi arbitrii, dum justificamur, Dei justitiæ consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiæ formaliter justificantis, sed ejus effectus; unde tota operatio pertinet ad gratiam, et ad Deum, qui justificando effective infundit gratiam. Illa vero quæ per nos aguntur quorum nos sumus causa, ipse Deus causat in nobis non sine nobis agentibus : ipse enim operatur in omni voluntate et in omni natura.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod definitio virtutis bene intellecta non convenit gratiæ. Nam gratia ad primam speciem qualitatis reducitur; nec tamen est habitus sicut virtus, quia non immediate ordinatur ad operationem; sed est velut habitudo quæ dat quoddam esse spirituale et divinum ipsi animæ, et præsupponitur virtutibus infusis sicut earum principium et radix, et se habet ad essentiam animæ sicut sanitas ad corpus; et ideo dicit Chrysostomus (hom. xxiv in epist. ad Eph,, non remote a fine), quod gratia est sanitas mentis, nec computatur inter scientias, nec inter virtutes, nec inter alias qualitates quas philosophi enumeraverunt, quia non cognoverunt nisi illa accidentia animæ quæ ordinantur ad actus naturæ humanæ proportionatos. Virtus ergo essentialiter est habitus; gratia vero non est habitus, sed est quædam supernaturalis participatio divinæ naturæ, secundum quam divinæ efficimur consortes naturæ, ut dicitur I Petr., ii, secundum cujus acceptionem dicimur regenerari in filios Dei. Unde sicut lumen naturale rationis est radix et principium virtutis acquisitæ; ita ipsum lumen gratiæ, quod est participatio divinæ naturæ in ipsa essentia animæ per modum cujusdam habilitatis existens, est principium et radix virtutis infusæ. Item virtus est bona qualitas quæ bonum facit habentem : hæc enim bonitas quam virtus confert habenti, est bonitas perfectionis in comparatione ad operationem, cujus est immediatum principium : sed bonitas quam gratia confert animæ, est bonitas perfectionis in comparatione non ad operationem immediate, sed ad quoddam spirituale et divinum esse, secundum quod quodammodo gratiam habentes deiformes constituuntur; propter quod, sicut filii, Deo grati dicuntur. Unde *bonum* positum in definitione virtutis dicitur secundum convenientiam ad aliquam naturam præexistentem, essentialem vel participatam. Tale autem bonum non attribuitur gratiæ nisi sicut radici et principio talis bonitatis in homine. *Mens* etiam jam in definitione virtutis posita dicit potentiam animæ, quæ est subjectum virtutis; potentia autem in definitione gratiæ importat essentiam animæ, quæ est ipsius gratiæ subjectum. Item *vivere* positum in definitione virtutis importat

operationem, cujus ipsa virtus est immediatum principium; vivere autem secundum quod attribuitur gratiæ, importat quoddam esse divinum, cujus est immediatum principium; et non dicit operationem, ad quam non ordinatur nisi mediante virtute. Item, virtus dicitur dispositio perfecti ad optimum, inquantum perficit potentiam in ordine ad operationem, per quam res suum finem consequitur. Sic autem gratia non est dispositio perfecti ad optimum : tum quia non primo perficit potentiam, sed essentiam; tum quia non respicit operationem sicut effectum proximum; sed potius esse quoddam divinum, quod animæ confert. Ex quibus patet quod definitio virtutis, gratiæ non convenit.

Et sic est finis additionis ut supra.

ARTICULUS III. — *Utrum potentia animæ possit esse virtutis subjectum.* (I-II part., quæst. LXVI art. 1.)

Tertio quæritur, utrum potentia animæ possit esse virtutis subjectum. Et videtur quod non. Quia secundum Augustinum (lib. II de lib. Arb., cap. XVIII et XIX), virtus est qua recte vivitur. Vivere autem non est secundum potentiam animæ, sed secundum essentiam. Ergo potentia animæ non est virtutis subjectum.

2. Præterea, nobilius est esse gratiæ quam naturæ. Esse autem naturæ est per essentiam animæ, quæ est nobilior suis potentiis, utpote earum principium. Ergo esse gratiæ, quod est per virtutes, non est per potentias; et sic potentia non est virtutis subjectum.

3. Præterea, accidens subjectum esse non potest. Sed potentia animæ est de genere accidentium; potentia enim et impotentia naturalis pertinent ad secundam speciem qualitatis. Ergo potentia animæ non potest esse virtutis subjectum.

4. Præterea, si aliqua potentia animæ est virtutis subjectum, et quælibet; cum quælibet potentia animæ vitiis impugnetur, contra quæ virtutes ordinantur. Sed non quælibet potentia animæ potest esse virtutis subjectum, ut post patebit. Ergo virtutis subjectum potentia esse non potest.

5. Præterea, principia activa in naturis aliorum agentium subjecta non sunt, ut calor et frigus. Sed potentiæ animæ sunt quædam activa principia; sunt enim principia operationum animæ. Ergo aliorum accidentium subjecta esse non possunt.

6. Præterea, anima subjectum est potentiæ. Si ergo potentia subjectum est alterius accidentis, pari ratione illud accidens erit subjectum alterius accidentis; et ita ibitur in infinitum; quod est inconveniens. Non ergo potentia animæ est subjectum virtutis.

7. Præterea, in lib. I Poster. (in prædicam. qualitatis) dicitur quod qualitatis non est qualitas. Sed potentia animæ

quædam qualitas est in secunda specie qualitatis ; virtus autem in prima specie qualitatis est. Ergo potentia animæ non potest esse subjectum virtutis.

Sed contra, cujus est actio, ejus est principium actionis. Sed actiones virtutum sunt potentiarum animæ. Ergo et ipsæ virtutes.

Præterea, Philosophus dicit in I Eth. (cap. ult.), quod virtutes intelligibiles sunt rationales per essentiam, virtutes autem morales sunt rationales per participationem. Sed rationale per essentiam et per participationem nominat quasdam animæ potentias. Ergo potentiæ animæ sunt subjecta virtutum.

Respondeo dicendum, quod subjectum tripliciter comparatur ad accidens. Uno modo sicut præbens ei sustentamentum ; nam accidens per se non subsistit, fulcitur vero per subjectum. Alio modo sicut potentia ad actum ; nam subjectum accidenti subjicitur, sicut quædam potentia activi ; unde et accidens forma dicitur. Tertio modo sicut causa ad effectum ; nam principia subjecti sunt principia per se accidentis. Quantum igitur ad primum, unum accidens alterius subjectum esse non potest. Nam, cum nullum accidens per se subsistat, non potest alteri sustentamentum præbere ; nisi fortasse dicatur, quod inquantum est a subjecto sustentatum, aliud accidens sustentat. Sed quantum ad alia duo, unum accidens se habet ad aliud per modum subjecti ; nam unum accidens est in potentia ad alterum, sicut diaphanum ad lucem, et superficies ad colorem. Unum etiam accidens potest esse causa alterius, ut humor saporis ; et per hunc modum dicitur unum accidens alterius accidentis esse subjectum : non quod unum accidens possit alteri accidenti sustentamentum præbere ; sed quia subjectum est receptivum unius accidentis altero mediante : et per hunc modum dicitur potentia animæ esse habitus subjectum. Nam habitus ad potentiam animæ comparatur ut actus ad potentiam ; cum potentia sit indeterminata quantum est de se, et per habitum determinetur ad hoc vel illud. Ex principiis etiam potentiarum habitus acquisiti causantur. Sic ergo dicendum est, potentias esse virtutum subjecta ; quia virtus animæ inest, potentia mediante.

Ad primum ergo dicendum, quod *vivere* in definitione virtutis positum ad actionem pertinet, ut supra (art. præc.) dictum est.

Ad secundum dicendum, quod esse spirituale non per virtutes est, sed per gratiam ; nam gratia est principium spiritualiter essendi, virtus vero spiritualiter operandi.

Ad tertium dicendum, quod potentia non est per se subjectum, sed inquantum est per animam sustentata.

Ad quartum dicendum, quod nunc loquimur de virtutibus humanis ; et ideo illæ potentiæ quæ nullo modo possunt esse

humanæ, ad quas nullo modo se extendit imperium rationis, sicut sunt vires animæ vegetabilis, non possunt esse subjecta virtutum. Omnis autem impugnatio quæ ex his viribus provenit, fit mediante appetitu sensitivo, ad quem pertingit imperium rationis, ut possit dici humanus, et virtutis humanæ subjectum.

Ad quintum dicendum, quod inter potentias animæ non sunt activæ nisi intellectus agens, et vires animæ vegetabilis, quæ non sunt aliquorum habituum subjecta; aliæ autem potentiæ animæ sunt passivæ, principia tamen actionum animæ existentes secundum quod sunt motæ a suis activis.

Ad sextum dicendum, quod non oportet in infinitum abire, quia pervenietur ad aliquod accidens quod non est in potentia respectu alterius accidentis.

Ad septimum dicendum, quod qualitatis non dicitur esse qualitas, ita quod per se sit qualitas qualitatis subjectum; quod in proposito non accidit, ut supra (in corp. art.) dictum est.

ARTICULUS IV. — *Utrum irascibilis et concupiscibilis possint esse subjectum virtutis.* (I part., quæst. LXVI, art. 4.)

Quarto quæritur, utrum irascibilis et concupiscibilis possint esse subjectum virtutis. Et videtur quod non. Quia contraria nata sunt fieri circa idem. Virtuti autem contrarium est peccatum mortale, quod non potest esse in sensualitate, cujus partes sunt irascibilis et concupiscibilis. Ergo irascibilis et concupiscibilis subjectum virtutis esse non possunt.

2. Præterea, ejusdem potentiæ sunt habitus et actus. Sed principalis actus virtutis est electio, secundum Philosophum in lib. Ethic. (lib. VIII, cap. XIII, in fine), quæ non potest esse actus irascibilis et concupiscibilis. Ergo nec habitus virtutum possunt esse in irascibili et concupiscibili.

3. Præterea, nullum corruptibile est subjectum perpetui; unde Augustinus (de quantit. Animæ, cap. V) probat animam esse perpetuam, quia est subjectum veritatis, quæ est perpetua. Sed irascibilis et concupiscibilis, sicut et ceteræ potentiæ sensitivæ, non remanent post corpus, ut quibusdam videtur; virtutes autem manent. Nam justitia est perpetua et immortalis, ut dicitur Sapient., I; quod pari ratione de omnibus dici potest. Ergo irascibilis et concupiscibilis virtutum subjectum esse non possunt.

4. Præterea, irascibilis et concupiscibilis habent organum corporale. Si ergo virtutes sunt in irascibili et concupiscibili, sunt in organo corporali. Ergo possunt apprehendi per imaginationem vel phantasiam; et sic non sunt sola mente perceptibiles, ut Augustinus dicit de justitia, quod est rectitudo sola mente perceptibilis.

5. Sed dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis possunt

esse subjectum virtutis, inquantum participant aliqualiter ratione. — Sed contra, irascibilis et concupiscibilis dicuntur ratione participare, inquantum a ratione ordinantur. Sed ordo rationis non potest virtuti sustentamentum præbere, cum non sit quid subsistens. Ergo nec inquantum ratione participant, possunt irascibilis et concupiscibilis esse virtutis subjectum.

6. Præterea, sicuti irascibilis et concupiscibilis, quæ pertinent ad sensibilem appetitum, subserviunt rationi; ita et potentiæ apprehensivæ sensitivæ. Sed in nulla apprehensiva potentiarum sensitivarum potest esse virtus. Ergo nec in irascibili et concupiscibili.

7. Præterea, si ordo rationis participari potest in irascibili et concupiscibili, poterit minui rebellio sensualitatis, quæ has duas vires continet ad rationem. Sed rebellio prædicta non est infinita, cum sensualitas sit virtus finita, et virtutis finitæ non possit esse actio infinita. Ergo poterit totaliter tolli prædicta rebellio ; omne enim finitum consumitur multoties ablato quodam, ut patet per Philosophum in I Physic. (comm. XXXVII) ; et sic sensualitas in hac vita posset totaliter curari ; quod est impossibile.

8. Sed dicendum, quod Deus, qui virtutem infundit, posset totaliter prædictam rebellionem auferre ; sed ex parte nostra est quod non totaliter auferatur. — Sed contra, homo est id quod est inquantum est rationalis; cum ex hoc speciem sortiatur. Quanto igitur id quod est in homine, magis rationi subjicitur, tanto magis competit humanæ naturæ. Maxime autem subjicerentur inferiores vires animæ rationi, si prædicta rebellio totaliter tolleretur. Ergo hoc esset competens maxime humanæ naturæ ; et ita ex parte nostra non est impedimentum quin prædicta rebellio totaliter tollatur.

9. Præterea, ad rationem virtutis non sufficit quod peccatum vitetur ; perfectio enim justitiæ in hoc consistit quod in Psalm. XXXIII, 15, dicitur : *Declina a malo, et fac bonum*. Sed ad irascibilem pertinet detestari malum, ut dicitur in lib. de Spiritu et Anima. Ergo in irascibili ad minus non potest esse virtus.

10. Præterea, in eodem lib. dicitur, quod in ratione est desiderium virtutum, in irascibili odium vitiorum. Sed in eodem est desiderium virtutis, et virtus, cum quælibet res suam perfectionem desideret. Ergo omnis virtus est in ratione, et non in irascibili et concupiscibili.

11. Præterea, in nulla potentia potest esse habitus quæ agitur tantum et non agit ; eo quod habitus est id quo quis agit cum voluerit, ut dicit Commentator in III de Anima (comm. XVIII). Sed irascibilis et concupiscibilis non agunt, sed aguntur : quia, ut dicitur in III Ethic. (cap. V, a med.), sensus

nullius actus dominus est. Ergo non potest esse habitus virtutis in irascibili et concupiscibili.

12. Præterea, proprium subjectum parificatur propriæ passioni. Virtus autem parificatur rationi, non autem irascibili et concupiscibili, quæ sunt nobis et brutis communes. Virtus ergo est in hominibus tantum, sicut et ratio ; ergo omnis virtus est in ratione, non autem in irascibili et concupiscibili.

13. Præterea, Rom., VII, dicit Glossa (ordin. ex Aug. super illud : *Concupiscentiam nesciebam*) : *Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet.* Omnia ergo vitia ad concupiscibilem pertinent, cujus est concupiscentia. Sed in eodem sunt virtutes et vitia. Ergo virtutes non sunt in irascibili, sed in concupiscibili ad minus.

Sed contra est quod Philosophus (lib. III Ethic., cap. X, in princ.), dicit de temperantia et fortitudine, quod sunt irrationabilium partium. Partes autem irrationabiles, idest sensibilis appetitus, sunt irascibilis et concupiscibilis, ut habetur in III de Anima. Ergo in irascibili et concupiscibili possunt esse virtutes.

Præterea, peccatum veniale est dispositio ad mortale. Perfectio autem et dispositio sunt in eodem. Cum igitur veniale peccatum sit in irascibili et concupiscibili (primus enim motus est actus sensualitatis, ut ponitur in Glossa ad Rom., VII); ergo et mortale peccatum ibi esse poterit ; et sic etiam virtus, quæ est peccato mortali contraria.

Præterea, medium et extrema sunt in eodem. Sed virtus aliqua est medium inter contrarias passiones ; sicut fortitudo inter timorem et audaciam, et temperantia inter superfluum et diminutum in concupiscentiis. Cum igitur hujusmodi passiones sint in irascibili et concupiscibili, videtur etiam quod in eisdem sit virtus.

Respondeo dicendum, quod circa quæstionem istam partim ab omnibus convenitur, et partim opiniones sibi invicem repugnant. Ab omnibus enim conceditur aliquas virtutes in irascibili et concupiscibili esse, sicut temperantiam in concupiscibili, et fortitudinem in irascibili ; sed in hoc est differentia. Quidam enim distinguunt duplicem irascibilem et concupiscibilem esse ; in superiori parte animæ, et iterum in inferiori. Dicunt enim, quod irascibilis et concupiscibilis quæ sunt in superiori parte animæ, cum ad naturam rationalem pertineant, possunt esse subjectum virtutis ; non autem illæ quæ sunt in inferiori parte, ad naturam sensualem et brutalem pertinentes. Sed hoc quidem in alia quæstione discussum est ; utrum scilicet in superiori parte animæ possint distingui duæ vires, quarum una sit irascibilis et alia concupiscibilis, proprie loquendo. Sed, quidquid de hoc dicatur, nihilominus in irascibili et concupiscibili quæ sunt in inferiori appetitu, secundum

Philosophum (in III Ethic. cap. x, in princ.), oportet ponere esse aliquas virtutes, ut etiam alii dicunt : quod quidem sic patet. Cum enim virtus, ut supra (art. 1 et 2 hujus quæst.) dictum est, nominet quoddam potentiæ complementum, potentia autem ad actum respiciat, oportet humanam virtutem in illa potentia ponere quæ est principium actus humani. Actus autem humanus dicitur qui non quocumque modo in homine vel per hominem exercetur ; cum in quibusdam etiam plantæ, bruta et homines conveniant ; sed qui hominis proprius est. Inter cetera vero hoc habet homo proprium in suo actu, quod sui actus est dominus. Quilibet igitur actus cujus homo dominus est, est proprie actus humanus ; non autem illi quorum homo non est dominus, licet in homine fiant, ut digerere, et augeri, et alia hujusmodi. In eo igitur quod est principium talis actus cujus homo dominus est, potest poni virtus humana.

Sciendum tamen est, quod hujusmodi actus contingit esse triplex principium. Unum sicut primum movens et imperans, per hoc quod homo sui actus sit dominus ; et hoc est ratio vel voluntas. Aliud est movens motum, sicut appetitus sensibilis, qui etiam movetur ab appetitu superiori inquantum ei obedit, et tunc iterum movet membra exteriora per sui imperium. Tertium autem est quod est motum tantum, scilicet membrum exterius. Cum autem utrumque, scilicet membrum exterius et appetitus inferior, a superiori parte animæ moveantur ; tamen aliter, et aliter : nam membrum exterius ad nutum obedit superiori imperanti absque ulla repugnantia secundum naturæ ordinem, nisi sit impedimentum aliquod ; ut patet in manu et pede : appetitus autem inferior habet propriam inclinationem ex natura sua, unde non obedit superiori appetitui ad nutum, sed interdum repugnat ; unde Aristoteles dicit in Politica sua (lib. I, cap. III), quod anima dominatur corpori despotico principatu, sicut dominus servo, qui non habet facultatem resistendi in aliquo, imperio domini ; ratio vero dominatur inferioribus animæ partibus regali et politico principatu, idest sicut reges et principes civitatum dominantur liberis, qui habent jus et facultatem repugnandi quantum ad aliqua præcepta regis vel principis. In membro igitur exteriori non est necessarium aliquid perfectivum actus humani, nisi naturalis ejus dispositio, per quam natum est moveri a ratione ; sed in appetitu inferiori, qui rationi repugnare potest, est necessarium aliquid quo operationem quam ratio imperat, absque repugnantia prosequatur. Si enim immediatum operationis principium sit imperfectum ; oportet operationem esse imperfectam, quantacumque perfectio adsit superiori principio ; et ideo, si appetitus inferior non esset in perfecta dispositione ad sequendum imperium rationis, operatio, quæ est appetitus inferioris, sicut proximi principii, non esset in bonitate perfecta : esset enim

cum quadam repugnantia sensibilis appetitus; ex quo quædam tristitia consequeretur appetitui inferiori per quamdam violentiam a superiori moto; sicut accidit in eo qui habet fortes concupiscentias, quas tamen non sequitur, ratione prohibente. Quando igitur oportet operationem hominis esse circa ea quæ sunt objecta sensibilis appetitus, requiritur ad bonitatem operationis quod sit in appetitu sensibili aliqua dispositio, vel perfectio, per quam appetitus prædictus de facili obediat rationi; et hanc virtutem vocamus. Quando igitur aliqua virtus est circa illa quæ proprie ad vim irascibilem pertinent, sicut fortitudo circa timores et audacias, magnanimitas circa ardua sperata (1), mansuetudo circa iras; talis virtus dicitur esse etiam in irascibili sicut in subjecto. Quando autem est circa ea quæ sunt proprie concupiscibilis, dicitur esse in concupiscibili sicut in subjecto; sicut castitas, quæ est circa delectationes venereas, et sobrietas et abstinentia, quæ sunt circa delectationes in cibis et potibus.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus et peccatum mortale dupliciter considerari possunt; scilicet secundum actum, et secundum habitum. Sicut autem actio concupiscibilis et irascibilis si secundum se consideratur, non est peccatum mortale, concurrit tamen in actu peccati mortalis quando ratione movente vel consentiente tendit in contrarium legis divinæ; ita actus earumdem, si per se accipiantur, non possunt esset actus virtutis; sed solum quando concurrunt ad consequendum imperium rationis; et sic actus peccati mortalis et virtutis pertinet aliquo modo ad irascibilem et concupiscibilem; unde et habitus utriusque in irascibili et concupiscibili esse possunt. Hoc tamen in re est, quod sicut actus virtutis consistit in hoc quod irascibilis et concupiscibilis sequuntur rationem, ita actus peccati consistit in hoc quod ratio trahitur ad sequendum inclinationem irascibilis et concupiscibilis. Unde et peccatum consuevit frequentius rationi attribui tamquam proximæ causæ; et eadem ratione virtus irascibili et concupiscibili.

Ad secundum dicendum, quod, sicut jam dictum est, actus virtutis non potest esse irascibilis vel concupiscibilis tantum, sine ratione. Id tamen quod est in actu virtutis, principalius est rationis, scilicet electio; sicut et in qualibet operatione principalior est agentis actio quam passio patientis. Ratio enim imperat irascibili et concupiscibili. Non ergo pro tanto dicitur esse virtus in irascibili vel concupiscibili, quasi per eas totus actus virtutis vel principalior pars expleatur; sed inquantum, per virtutis habitum, ultimum complementum bonitatis actui virtutis confertur; in hoc scilicet quod irascibilis et concupiscibilis absque difficultate sequantur ordinem rationis.

(1) *Al.* separata.

Ad tertium dicendum, quod, supposito quod irascibilis et concupiscibilis non remaneant actu in anima separata, manent tamen in ea sicut in radice : nam essentia animæ est radix potentiarum : et similiter virtutes quæ ascribuntur irascibili et concupiscibili, manent in ratione sicut in radice. Nam ratio est radix omnium virtutum, ut postea ostenditur.

Ad quartum dicendum, quod in formis invenitur quidam gradus. Sunt enim quædam formæ et virtutes totaliter ad materiam depressæ, quarum omnis actio materialis est; ut patet in formis elementaribus. Intellectus vero est totaliter a materia liber; unde et ejus operatio est absque corporis communione. Irascibilis autem et concupiscibilis medio modo se habent. Quod enim organo corporali utantur, ostendit corporalis transmutatio, quæ earum actibus adjungitur ; quod iterum sint aliquo modo a materia elevatæ, ostenditur per hoc quod per imperium moventur (1), et quod obediunt rationi ; et sic in eis est virtus, idest inquantum elevata sunt a materia, et rationi obediunt.

Ad quintum dicendum, quod licet ordo rationis quo irascibilis et concupiscibilis participant, non sit aliquid subsistens, nec per se possit esse subjectum, potest tamen esse ratio quare aliquid sit subjectum.

Ad sextum dicendum, quod virtutes sensitivæ cognitivæ sunt naturaliter præviæ rationi, cum ab eis ratio accipiat; appetitivæ autem sequuntur naturaliter ordinem rationis, cum naturaliter appetitus inferior superiori obediat; et ideo non est simile.

Ad septimum dicendum, quod tota rebellio irascibilis et concupiscibilis ad rationem tolli non potest per virtutem ; cum ex ipsa sui natura irascibilis et concupiscibilis in id quod est bonum secundum sensum, quandoque rationi repugnet ; licet hoc possit fieri divina virtute, quæ potens est etiam naturas immutare. Nihilominus tamen per virtutem minuitur illa rebellio, inquantum prædictæ vires assuefiunt ut rationi subdantur ; ut sic ex extrinseco habeant id quod ad virtutem pertinet; scilicet ex dominio rationis super eas ; ex seipsis autem retineant aliquid de motibus propriis, qui quandoque sunt contrarii rationi.

Ad octavum dicendum, quod licet quandoque in homine principium sit quod est rationis, tamen ad integritatem humanæ naturæ requiritur non solum ratio, sed inferiores animæ vires, et ipsum corpus ; et ideo ex conditione humanæ naturæ sibi relictæ provenit (2) ut in inferioribus animæ viribus aliquid sit rationi rebellans, dum inferiores vires animæ proprios motus habent. Secus autem est in statu innocentiæ et gloriæ,

(1) *Al.* movent. — (2) *Al.* pertinet.

cum ex conjunctione ad Deum ratio sortitur vim totaliter sub se inferiores vires continendi.

Ad nonum dicendum, quod detestari malum, secundum quod ad irascibilem pertinere dicitur, non solum importat declinationem a malo, sed quemdam motum irascibilis ad mali destructionem ; sicut accidit illi qui non solum malum refugit, sed ad mala extirpanda per vindictam movetur ; hoc autem est aliquod bonum facere. Licet autem sic malum detestari, ad irascibilem et concupiscibilem pertineat ; non tamen solum habet actum hunc ; nam et insurgere ad arduum bonum consequendum ad irascibilem pertinet ; in qua non solum est passio iræ et audaciæ, sed etiam spei.

Ad decimum dicendum, quod illa verba sunt accipienda per quamdam adaptationem, et non per proprietatem. Nam in qualibet potentia animæ est desiderium boni proprii ; unde et irascibilis appetit victoriam, sicut et concupiscibilis delectationem. Sed quia concupiscibilis fertur in id quod est bonum toti animali simpliciter sive absolute, ideo omne desiderium boni appropriatur sibi.

Ad undecimum dicendum, quod licet irascibilis et concupiscibilis secundum se consideratæ agantur, et non agant ; tamen in homine secundum quod participant aliqualiter rationem, etiam quodam modo agunt ; non tamen totaliter aguntur. Unde etiam in Politicis (lib. I, cap. iii) dicit Philosophus, quod dominium rationis super has vires est politicum ; quia hujusmodi vires aliquid habent de proprio motu, ubi non totaliter obediunt rationi. Dominium autem animæ ad corpus non est regale, sed despoticum ; quia membra corporis ad nutum obediunt animæ quantum ad motum.

Ad duodecimum dicendum, quod licet istæ vires sint in brutis, non tamen in eis participant aliquid rationis ; et ideo virtutes morales habere non possunt.

Ad decimumtertium dicendum, quod omnia mala ad concupiscentiam pertinent, sicut ad primam radicem, et non sicut ad proximum principium. Nam omnes passiones ex irascibili et concupiscibili oriuntur, ut ostensum est, cum de passionibus animæ ageretur. Perversitas vero rationis et voluntatis ut plurimum ex passionibus accidit. Vel potest dici quod per concupiscentiam intelligit non solum id quod est proprium vis concupiscibilis, sed quod est commune toti appetitivæ potentiæ ; in cujus unaquaque particula invenitur alicujus concupiscentia, circa quam contingit esse peccatum. Nec aliter peccari potest nisi aliquid concupiscendo vel appetendo.

ARTICULUS V. — *Utrum voluntas sit subjectum virtutis.*

Quinto quæritur, utrum voluntas sit subjectum virtutis. Et videtur quod sic. Major enim perfectio requiritur in imperante

ad hoc quod recte imperet quam in exequente ad hoc quod recte exequatur; quia ex imperante procedit ordinatio exequentis. Sed ad actum virtutis se habet voluntas sicut imperans, irascibilis autem et concupiscibilis sicut obedientes et exequentes. Cum igitur in irascibili et concupiscibili sit virtus sicut in subjecto, videtur quod multo fortius debeat esse in voluntate.

2. Sed diceretur, quod naturalis inclinatio voluntatis ad bonum sufficit ad ejus rectitudinem. Nam finem naturaliter desideramus; unde non requiritur quod rectificetur per habitum virtutis superadditum. — Sed contra, voluntas non solum est finis ultimi, sed etiam finium aliorum. Sed circa appetitum aliorum finium contingit voluntatem et recte et non recte se habere. Nam boni præstituunt sibi bonos fines, mali vero malos, ut dicitur in III Ethic. (cap. v a med.) : *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* Ergo requiritur ad rectitudinem voluntatis, quod sit in ea aliquis habitus virtutis ipsam perficiens.

3. Præterea, etiam inest animæ cognoscitivæ aliqua cognitio naturalis, quæ est primorum principiorum; et tamen respectu hujus cognitionis est aliqua virtus intellectualis in nobis, scilicet intellectus, qui est habitus principiorum. Ergo et in voluntate debet esse aliqua virtus respectu ejus ad quod naturaliter inclinatur.

4. Præterea, sicut circa passiones est aliqua virtus moralis, ut temperantia et fortitudo; ita etiam est aliqua virtus circa operationes, ut justitia. Operari autem sine passione est voluntatis, sicut operari ex passione est irascibilis et concupiscibilis. Ergo sicut aliqua virtus moralis est in irascibili et concupiscibili, ita aliqua est in voluntate.

5. Præterea, Philosopus in IV Ethic. (in prin.) dicit, quod amor sive amicitia est ex passione. Amicitia autem est ex electione. Dilectio autem quæ est sine passione, est actus voluntatis. Cum igitur amicitia sit vel virtus, vel non sine virtute, ut dicitur in VIII Ethic., videtur quod virtus sit in voluntate sicut in subjecto.

6. Præterea, caritas est potissima inter virtutes, ut probat Apostolus, I ad Corinth., XIII. Sed caritatis subjectum esse non potest nisi, voluntas; non enim est ejus subjectum concupiscibilis inferior, quæ solum ad bona sensibilia se extendit. Ergo voluntas est subjectum virtutis.

7. Præterea, secundum Augustinum, per voluntatem immediatius Deo conjungimur. Sed id quod conjungit nos Deo, est virtus. Ergo videtur quod virtus sit in voluntate sicut in subjecto.

8. Præterea, felicitas, secundum Hugonem de S. Victore, in voluntate est. Virtutes autem sunt dispositiones quædam ad

felicitatem. Cum igitur dispositio et perfectio sint in eodem, videtur quod virtus sit in voluntate sicut in subjecto.

9. Præterea, secundum Augustinum (lib. I Retract., cap. IX a med.), voluntas est qua peccatur et recte vivitur. Rectitudo autem vitæ pertinet ad virtutem; unde Augustinus dicit (lib. VI contra Julianum, cap. VI), quod virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur. Ergo virtus est in voluntate.

10. Præterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Virtuti autem peccatum contrariatur. Cum igitur omne peccatum sit in voluntate, ut Augustinus dicit (de duabus Naturis), videtur quod virtus sit in eadem.

11. Præterea, virtus humana in illa parte animæ debet esse quæ est propria hominis. Sed voluntas est propria hominis, sicut et ratio ; utpote magis propinqua rationi quam irascibilis et concupiscibilis. Cum igitur irascibilis et concupiscibilis sint subjecta virtutum, videtur quod multo fortius voluntas.

1. Sed contra, omnis virtus aut est intellectualis, aut moralis, ut patet per Philosophum in fine I Ethic. Virtus autem moralis est sicut in subjecto in eo quod est rationale non per essentiam, sed per participationem; virtus vero intellectualis habet pro subjecto id quod est rationale per essentiam. Cum igitur voluntas in neutra parte possit computari ; quia nec est cognoscitiva potentia , quod pertinet ad rationalem per essentiam ; neque pertinet ad irrationalem animæ partem, quæ pertinet ad rationalem per participationem; videtur quod voluntas nullo modo subjectum virtutis esse possit.

2. Præterea, ad eumdem actum non debent ordinari plures virtutes. Hoc autem sequeretur, si voluntas virtutis esset subjectum ; quia ostensum est (art. præced.), quod in irrascibili sunt aliquæ virtutes ; et cum ad actus illarum virtutum se habeat quodammodo voluntas ; oporteret quod ad eosdem actus essent aliquæ virtutes in voluntate. Ergo non est dicendum, quod voluntas sit subjectum virtutis.

Respondeo dicendum, quod per habitum virtutis potentia quæ ei subjicitur, respectu sui actus complementum acquirit. Unde ad id ad quod potentia aliqua se extendit ex ipsa ratione potentiæ, non est necessarius habitus virtutis. Virtus autem ordinat potentias ad bonum ; ipsa enim est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Voluntas autem hoc quod virtus facit circa alias potentias, habet ex ipsa ratione suæ potentiæ (1) : nam ejus objectum est bonum; unde tendere in bonum hoc modo se habet ad voluntatem sicut tendere in delectabile ad concupiscibilem, et sicut ordinari ad sonum se habet ad auditum. Unde voluntas non indiget aliquo habitu virtutis inclinante ipsam ad bonum quod est sibi proportionatum, quia in hoc ex ipsa ratione potentiæ tendit; sed ad bonum

(1) *Al.* virtus suæ potentiæ.

quod transcendit proportionem potentiæ, indiget habitu virtutis. Cum autem uniuscujusque appetitus tendat in proprium bonum appetentis, dupliciter aliquod bonum potest excedere voluntatis proportionem. Uno modo ratione speciei; alio modo ratione individui. Ratione quidem speciei, ut voluntas elevetur ad aliquod bonum quod excedit limites humani boni : et dico humanum in quod ex viribus naturæ homo potest. Sed supra humanum bonum est bonum divinum, in quod voluntatem hominis caritas elevat, et similiter spes. Ratione autem individui, hoc modo quod aliquis quærat id quod est alterius bonum, licet voluntas extra limites boni humani non feratur; et sic voluntatem perficit justitia, et omnes virtutes in aliud tendentes, ut liberalitas, et alia hujusmodi. Nam justitia est alterius bonum, ut Philosophus dicit in V Ethic. (cap. I versus fin.). Sic ergo duæ virtutes sunt in voluntate sicut in subjecto; scilicet caritas et justitia. Cujus signum est, quod istæ virtutes quamvis ad appetitivam pertineant, tamen non circa passiones consistunt, sicut temperentia et fortitudo; unde patet quod non sunt in sensibili appetitu, in quo sunt passiones; sed in appetitu rationali, qui est voluntas, in quo passiones non sunt. Nam omnis passio est in parte animæ sensitiva, ut probatur in VII Physic. (com. XX et seq.). Illæ autem virtutes quæ circa passiones consistunt, sicut fortitudo circa timores et audacias, et temperantia circa concupiscentias, oportet eadem ratione esse in appetitu sensitivo. Nec oportet quod ratione istarum passionum sit alia virtus in voluntate; quia bonum in istis passionibus est quod est secundum rationem. Et ad hoc naturaliter se habet voluntas ex ratione ipsius potentiæ, cum sit proprium objectum voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod ad imperandum sufficit voluntati judicium rationis; nam voluntas appetit naturaliter quod est bonum secundum rationem, sicut concupiscibilis quod est delectabile secundum sensum.

Ad secundum dicendum, quod inclinatio naturalis voluntatis non solum est in ultimum finem, sed in id bonum quod sibi a ratione demonstratur. Nam bonum intellectum est objectum voluntatis, ad quod naturaliter ordinatur voluntas, sicut et quælibet potentia in suum objectum, dummodo hoc sit proprium bonum, ut supra (in corp. art.) dictum est. Tamen circa hoc aliquis peccat, inquantum judicium rationis intercipitur passione.

Ad tertium dicendum, quod cognitio fit per aliquam speciem; nec ad cognoscendum potentia intellectus sufficit per seipsam, nisi species a sensibilibus accipiat; et ideo oportet in his etiam quæ naturaliter cognoscimus, esse quemdam habitum, qui etiam quodammodo principium a sensibus sumit, ut dicitur in fine Poster. (lib. II, com. ult., circa med.). Sed voluntas ad

volendum non indiget aliqua specie; unde non est simile.

Ad quartum dicendum, quod circa passiones virtutes sunt in appetitu inferiori; nec ad hujusmodi requiritur alia virtus in appetitu superiori, ratione jam dicta (in corp. art.).

Ad quintum dicendum, quod amicitia proprie non est virtus, sed consequens virtutem. Nam ex hoc ipso quod aliquis est virtuosus, sequitur quod diligat sibi similes. Secus autem est de caritate, quæ est quædam amicitia ad Deum, elevans hominem in id quod metam naturæ excedit; unde caritas in voluntate est, ut diximus (in corp. art.).

Et per hoc patet responsio ad sextum et septimum; nam virtus conjungens voluntatem Deo est caritas.

Ad octavum dicendum, quod ad felicitatem quædam præexiguntur sicut dispositiones, sicuti actus virtutum moralium, per quos removentur impedimenta felicitatis; scilicet inquietudo mentis a passionibus, et ab exterioribus perturbationibus. Aliquis autem actus est virtutis qui est essentialiter ipsa felicitas quando est completus; scilicet actus rationis vel intellectus. Nam felicitas contemplativa nihil aliud est quam perfecta contemplatio summæ veritatis; felicitas autem activa est actus prudentiæ, quo homo et se et alios gubernat. Aliquid autem est in felicitate sicut perfectivum felicitatis; scilicet delectatio, quæ perficit felicitatem, sicut decor juventutem, ut dicitur in X Ethic. (cap. iv a med.): et hoc pertinet ad voluntatem; et in ordine ad hoc perficit voluntatem caritas, si loquamur de felicitate cœlesti, quæ sanctis repromittitur. Si autem loquamur de felicitate contemplativa, de qua Philosophi tractaverunt, ad hujusmodi delectationem voluntas naturali desiderio ordinatur. Et sic patet quod non oportet omnes virtutes esse in voluntate.

Ad nonum dicendum, quod voluntate recte vivitur et peccatur sicut imperante omnes actus virtutum et vitiorum; non autem sicut eliciente; unde non oportet quod voluntas sit proximum subjectum cujuslibet virtutis.

Ad decimum dicendum, quod peccatum omne est in voluntate sicut in causa, inquantum omne peccatum fit ex consensu voluntatis; non tamen oportet quod omne peccatum sit in voluntate sicut in subjecto; sed sicut gula et luxuria sunt in concupiscibili, ita et superbia in irascibili.

Ad undecimum dicendum, quod ex propinquitate voluntatis ad rationem contingit quod voluntas secundum ipsam rationem potentiæ consonet rationi; et ideo non indiget ad hoc habitu virtutis superinducto, sicut inferiores potentiæ, scilicet irascibilis et concupiscibilis.

Ad primum vero eorum quæ in contrarium objiciuntur, dicendum, quod caritas et spes, quæ sunt in voluntate, non continentur sub ista Philosophi divisione; sunt enim aliud genus virtutum, et dicuntur virtutes theologicæ. Justitia vero inter

morales continetur; voluntas enim, sicut et alii appetitus ratione participat, inquantum dirigitur a ratione; licet enim voluntas ad eamdem naturam intellectivæ partis pertineat, non tamen ad ipsam potentiam rationis.

Ad secundum dicendum, quod respectu illorum ad quæ habetur virtus in irascibili et concupiscibili, non oportet esse virtutem in voluntate, ratione prius dicta (in corp. art.).

ARTICULUS VI. — *Utrum in intellectu practico sit virtus sicut in subjecto.*

Sexto quæritur, utrum in intellectu practico sit virtus sicut in subjecto. Et videtur quod non. Quia, secundum Philosophum in II Ethic. (cap. II circa princ.), scire, parum vel nihil prodest ad virtutem. Loquimur autem ibi de scientia practica; quod patet ex hoc quod subjungit, quod multi non operantur ea quorum habent scientiam; scientia enim ordinata ad opus est practici intellectus. Ergo practicus intellectus non poterit esse subjectum virtutis.

2. Præterea, sine virtute non potest aliquis recte agere. Sed sine perfectione practici intellectus potest aliquis recte agere, eo quod potest instrui ab alio de agendis. Ergo perfectio practici intellectus non est virtus.

3. Præterea, tanto aliquid magis peccat, quanto magis recedit a virtute. Sed recessus a perfectione practici intellectus diminuit peccatum; ignorantia enim excusat vel a tanto, vel a toto. Ergo perfectio practici intellectus non potest esse virtus.

4. Præterea, virtus, secundum Tullium (lib. IV de Invent.), agit in modum naturæ. Sed modus agendi naturæ opponitur contra modum agendi rationis, sive practici intellectus; quod patet in II Physic. (com. CLIX), ubi dividitur agens a natura contra agens a proposito. Ergo videtur quod in practico intellectu non sit virtus.

5. Præterea, bonum et verum formaliter differunt secundum proprias rationes. Sed differentia formalis objectorum diversificat habitus. Cum igitur virtutis objectum sit bonum, practici autem intellectus perfectio sit verum, tamen ordinatum ad opus, videtur quod perfectio practici intellectus non sit virtus.

6. Præterea, virtus, secundum Philosophum in II Ethic. (cap. VI), est habitus voluntarius. Sed habitus intellectus practici differunt ab habitibus voluntatis vel appetitivæ partis. Ergo habitus qui sunt in intellectu practico, non sunt virtutes; et sic intellectus practicus non potest esse subjectum virtutis.

Sed contra est, quod prudentia ponitur una quatuor virtutum principalium; et tamen ejus subjectum est practicus intellectus. Ergo intellectus practicus potest esse subjectum virtutis.

Præterea, virtus humana est cujus subjectum est potentia humana. Sed potentia humana magis est intellectus practicus quam irascibilis et concupiscibilis; sicut quod est per essentiam tale, magis est eo, quod est per participationem. Ergo intellectus practicus potest esse subjectum virtutis humanæ.

Præterea, propter quod unumquodque, et illud magis. Sed in parte affectiva est virtus propter rationem; quia ad hoc quod obediat rationi vis affectiva, in ea ponitur virtus. Ergo multo fortius in ratione practica debet esse virtus.

Respondeo dicendum, quod inter virtutes naturales et rationales hæc differentia assignatur; quod naturalis virtus est determinata ad unum, virtus autem rationalis ad multa se habet. Oportet autem ut appetitus animalis vel rationalis inclinetur in suum appetibile ex aliqua apprehensione præexistente; inclinatio enim in finem absque præexistente cognitione ad appetitum pertinet naturalem, sicut grave inclinatur ad medium. Sed quia aliquod bonum apprehensum oportet esse objectum appetitus animalis et rationalis, ubi ergo istud bonum uniformiter se habet, potest esse inclinatio naturalis in appetitu, et judicium naturale in vi cognitiva, sicut accidit in brutis. Cum enim sint paucarum operationum propter debilitatem principii activi quod ad pauca se extendit, est in omnibus unius speciei bonum uniformiter se habens; unde per appetitum naturalem inclinationem habent in id, et per vim cognitivam naturale judicium habent de illo proprio bono uniformiter se habente; et ex hoc naturali judicio et naturali appetitu provenit quod omnis hirundo uniformiter facit nidum, et omnis aranea uniformiter facit telam; et sic est in omnibus aliis brutis considerare. Homo autem est multarum operationum et diversarum; et hoc propter nobilitatem sui principii activi, scilicet animæ, cujus virtus ad infinita quodammodo se extendit. Et ideo non sufficeret homini naturalis appetitus boni, nec naturale judicium ad recte agendum, nisi amplius determinetur et perficiatur. Per naturalem siquidem appetitum homo inclinatur ad appetendum proprium bonum; sed cum hoc multipliciter varietur, et in multis bonum hominis consistat; non potuit homini inesse naturalis appetitus hujus boni determinati, secundum conditiones omnes quæ requiruntur ad hoc quod sit ei bonum; cum hoc multipliciter varietur secundum diversas conditiones personarum et temporum et locorum, et hujusmodi. Et eadem ratione naturale judicium; quod est uniforme, et ad hujusmodi bonum quærendum non sufficit; unde oportuit in homine per rationem, cujus est inter diversa conferre, invenire et dijudicare proprium bonum, secundum omnes conditiones determinatum, prout est nunc et hic quærendum. Et ad hoc faciendum ratio absque habitu perficiente hoc modo se habet sicut et in speculativo se habet ratio absque habitu

scientiæ ad dijudicandum de aliqua conclusione alicujus scientiæ; quod quidem non potest nisi imperfecte et cum difficultate agere. Sicut igitur oportet rationem speculativam habitu scientiæ perfici ad hoc quod recte dijudicet de scibilibus ad scientiam aliquam pertinentibus; ita oportet quod ratio practica perficiatur aliquo habitu ad hoc quod recte dijudicet de bono humano secundum singula agenda. Et hæc virtus dicitur prudentia, cujus subjectum est ratio practica; et est perfectiva omnium virtutum moralium quæ sunt in parte appetitiva, quarum unaquæque facit inclinationem appetitus in aliquod genus humani boni; sicut justitia facit inclinationem in bonum quod est æqualitas pertinentium ad communicationem vitæ; temperantia in bonum quod est refrenari a concupiscentiis; et sic de singulis virtutibus. Unumquodque autem horum contingit multipliciter fieri, et non eodem modo in omnibus; unde ad hoc quod rectus modus statuatur, requiritur judicii prudentia. Et ita ab ipsa est rectitudo et complementum bonitatis in omnibus aliis virtutibus; unde Philosophus dicit (II Ethic., cap. VI) quod medium in virtute morali determinatur secundum rationem rectam. Et quia ex hac rectitudine et bonitatis complemento omnes habitus appetitivi virtutis rationem sortiuntur; inde est quod prudentia est causa omnium virtutum appetitivæ partis, quæ dicuntur morales inquantum sunt virtutes; et propterea dicit Gregorius in XXII Moral. (cap. I a med.), quod ceteræ virtutes, nisi ea quæ appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de scientia practica; sed prudentia plus importat quam scientia practica: nam ad scientiam practicam pertinet universale judicium de agendis; sicut fornicationem esse malam, furtum non esse faciendum, et hujusmodi. Qua quidem scientia existente, in particulari actu contingit judicium rationis intercipi, ut non recte dijudicet; et propter hoc dicitur parum valere ad virtutem, quia ea existente contingit hominem contra virtutem peccare. Sed ad prudentiam pertinet recte judicare de singulis agibilibus, prout sint nunc agenda: quod quidem judicium corrumpitur per quodlibet peccatum. Et ideo, prudentia manente, homo non peccat; unde ipsa non parum sed multum confert ad virtutem; immo ipsam virtutem causat, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod homo ab alio potest accipere consilium in universali de agendis; sed quod judicium recte servet in ipso actu contra omnes passiones, hoc solum ex rectitudine prudentiæ provenit; et sine hoc virtus esse non potest.

Ad tertium dicendum, quod ignorantia quæ opponitur prudentiæ, est ignorantia electionis, secundum quam omnis

malus est ignorans; quæ provenit ex eo quod judicium rationis intercipitur per appetitus inclinationem; et hoc non excusat peccatum, sed constituit. Sed ignorantia quæ opponitur scientiæ practicæ, excusat vel diminuit peccatum.

Ad quartum dicendum, quod verbum Tullii intelligitur quantum ad inclinationem appetitus tendentis in aliquod bonum commune, sicut in fortiter agere, vel aliquid hujusmodi. Sed nisi rationis judicio dirigeretur, talis inclinatio frequenter duceretur in præcipitium; et tanto magis, quanto esset vehementior; sicut ponit Philosophus exemplum de cæco, in VI Ethic., qui tanto magis læditur ad parietem impingens, quanto fortius currit.

Ad quintum dicendum, quod bonum et verum sunt objecta duarum partium animæ, scilicet intellectivæ et appetitivæ: quæ quidem duo hoc modo se habent, quod utraque ad actum alterius operatur; sicut voluntas vult intellectum intelligere, et intellectus intelligit voluntatem velle. Et ideo hæc duo, bonum et verum, se invicem includunt: nam bonum est quoddam verum, inquantum est ab intellectu apprehensum; prout scilicet intellectus intelligit voluntatem velle bonum, vel etiam inquantum intelligit aliquid esse bonum; similiter etiam et ipsum verum est quoddam bonum intellectus, quod etiam sub voluntate cadit, inquantum homo vult intelligere verum. Nihilominus tamen verum intellectus practici est bonum, quod est finis operationis: bonum enim non movet appetitum, nisi inquantum est apprehensum. Ideo nihil prohibet in intellectu practico esse virtutem.

Ad sextum dicendum, quod Philosophus in II Ethic. (cap. vi), definit virtutem moralem: de virtute enim intellectuali determinat in VI Ethic. (cap. iii, iv, v, vi et vii). Virtus autem quæ est in intellectu practico, non est moralis, sed intellectualis: nam etiam prudentiam inter virtutes intellectuales Philosophus ponit, ut patet in II Ethic. (cap. v et viii).

ARTICULUS VII. — *Utrum in intellectu speculativo sit virtus.*
(I part., quæst. lxvi, art. 3.)

Septimo quæritur, utrum in intellectu speculativo sit virtus. Et videtur quod non. Virtus enim omnis ordinatur ad actum: virtus enim est quæ opus bonum reddit. Intellectus autem speculativus non ordinatur ad actum: nihil enim dicit de imitando vel fugiendo, ut patet in III de Anima (comment. xlvi). Ergo in intellectu speculativo non potest esse virtus.

2. Præterea, virtus est quæ bonum facit habentem, ut dicitur in II Ethic. (cap. vi in princ.). Sed habitus intellectus speculativi non faciunt bonum habentem; non enim dicitur propter hoc bonus homo, quia habet scientiam. Ergo habitus qui sunt in intellectu speculativo, non sunt virtutes.

3. Præterea, intellectus speculativus præcipue perficitur habitu scientiæ. Scientia autem non est virtus; quod ex hoc patet, quia contra virtutes dividitur : dicitur enim in prima specie qualitatis esse habitus et dispositio ; et habitus dicitur scientiæ et virtutis. Ergo in intellectu speculativo non est virtus.

4. Præterea, omnis virtus ordinatur ad aliquid, quia ad felicitatem quæ est finis virtutis. Sed intellectus speculativus non ordinatur ad aliquid; non enim scientiæ speculativæ propter utilitatem quæruntur, sed propter seipsas, ut dicitur in I Metaph. (com. II). Ergo in intellectu speculativo non potest esse virtus.

5. Præterea, actus virtutis est meritorius. Sed intelligere non sufficit ad meritum ; immo *scienti bonum, et non facienti, peccatum est illi*, ut dicit Jacobus, IV, 17. Ergo in intellectu speculativo non est virtus.

Sed contra, fides est in intellectu speculativo, cum sit ejus objectum veritas prima. Sed fides est virtus. Ergo intellectus speculativus potest esse subjectum virtutis.

Præterea, verum et bonum sunt æque nobilia; nam se invicem circumeunt; nam verum est quoddam bonum; et bonum est quoddam verum; et utrumque commune omni enti. Si igitur in voluntate, cujus objectum est bonum, potest esse virtus ; ergo et in intellectu speculativo, cujus objectum est verum, poterit esse virtus.

Respondeo dicendum, quod virtus in unaquaque re dicitur per respectum ad bonum; eo quod uniuscujusque virtus est, ut Philosophus dicit (II Ethic., cap. VI in princ.), quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit; sicut virtus equi quæ facit equum esse bonum, et bene ire, et bene ferre sessorem ; quod est opus equi. Ex hoc quidem igitur aliquis habitus habebit rationem virtutis, quia ordinatur ad bonum. Hoc autem contingit dupliciter : uno modo formaliter, alio modo materialiter. Formaliter quidem, quando aliquis habitus ordinatur ad bonum sub ratione boni; materialiter vero, quando ordinatur ad id quod est bonum, non tamen sub ratione boni. Bonum autem sub ratione boni est objectum solius appetitivæ partis ; nam bonum est quod omnia appetunt. Illi igitur habitus qui vel sunt in parte appetitiva, vel a parte appetitiva dependent, ordinantur formaliter ad bonum ; unde potissime habent rationem virtutis. Illi vero habitus qui nec sunt in appetitiva parte, nec ab eadem dependent, possunt quidem ordinari materialiter in id quod est bonum, non tamen formaliter sub ratione boni; unde et possunt aliquo modo dici virtutes, non tamen ita proprie sicut primi habitus.

Sciendum est autem, quod intellectus tam speculativus quam practicus potest perfici dupliciter aliquo habitu. Uno

modo absolute et secundum se; prout præcedit voluntatem, quasi eam movens; alio modo prout sequitur voluntatem, quasi ad imperium actum suum eliciens : quia, ut dictum est, istæ duæ potentiæ, scilicet intellectus et voluntas, se invicem circumeunt. Illi igitur habitus qui sunt in intellectu practico vel speculativo, primo modo, possunt dici aliquo modo virtutes, licet non ita secundum perfectam rationem; et hoc modo intellectus, scientia et sapientia, sunt in intellectu speculativo, ars vero in intellectu practico. Dicitur enim aliquis intelligens vel sciens secundum quod ejus intellectus perfectus est ad cognoscendum verum; quod quidem est bonum intellectus. Et licet istud verum possit esse volitum, prout homo vult intelligere verum; non tamen quantum ad hoc perficiuntur habitus prædicti : non enim ex hoc quod homo habet scientiam, efficitur volens considerare verum, sed solummodo potens; unde et ipsa veri consideratio non est scientia inquantum est volita, sed secundum quod directe tendit in objectum. Et similiter est de arte respectu intellectus practici; unde ars non perficit hominem ex hoc quod bene velit operari secundum artem, sed solummodo ad hoc quod sciat et possit. Habitus vero qui sunt in intellectu speculativo vel practico secundum quod intellectus sequitur voluntatem, habent verius rationem virtutis; inquantum per eos homo efficitur non solum potens vel sciens recte agere, sed volens. Quod quidem ostenditur in fide et prudentia, sed diversimode. Fides enim perficit intellectum speculativum, secundum quod imperatur ei a voluntate; quod ex actu patet : homo enim ad ea (1) quæ sunt supra rationem humanam, non assentit per intellectum nisi quia vult; sicut Augustinus dicit (tract. XXVI in Joan.), quod credere non potest homo nisi volens : ita et similiter erit fides in intellectu speculativo, secundum quod subjacet imperio voluntatis; sicut temperantia est in concupiscibili secundum quod subjacet imperio rationis. Unde voluntas imperat intellectui, credendo, non solum quantum ad actum exequendum, sed quantum ad determinationem objecti : quia ex imperio voluntatis in determinatum creditum intellectus assentit; sicut et in determinatum medium a ratione, concupiscibilis, per temperantiam tendit. Prudentia vero est in intellectu sive ratione practica, ut dictum est (art. præced.) : non quidem ita quod ex voluntate determinetur objectum prudentiæ, sed solum finis; objectum autem ipsa perquirit : præsupposito enim a voluntate fine boni, prudentia perquirit vias per quas hoc bonum et perficiatur et conservetur. Sic igitur patet quod habitus in intellectu existentes, diversimode se habent ad voluntatem. Nam quidam in nullo a voluntate dependent, nisi quantum ad eorum usum; et hoc quidem per accidens, cum hujusmodi usus habituum aliter

(1) *Al.* habens.

a voluntate dependeat, et aliter ab habitibus prædictis, sicut sunt scientia et sapientia et ars : non enim per hos habitus homo ad hoc perficitur, ut homo eis bene velit uti; sed solum ut ad hoc sit potens. Aliquis vero habitus intellectus dependet a voluntate sicut a qua accipit principium suum : nam finis in operativis principium est; et sic se habet prudentia. Aliquis vero habitus etiam determinationem objecti a voluntate accipit, sicut est in fide. Et licet omnes quoquo modo possint dici virtutes, tamen perfectius et magis proprie hi duo ultimi habent rationem virtutis; licet ex hoc non sequatur quod sint nobiliores habitus aut perfectiores.

Ad primum ergo dicendum, quod habitus intellectus speculativi ordinatur ad actum proprium, quem perfectum reddit, qui est veri consideratio : non autem ordinatur sicut in finem in aliquem exteriorem actum, sed finem habet in suo actu proprio. Intellectus autem practicus ordinatur sicut in finem in alium exteriorem actum : non enim consideratio de agendis vel faciendis pertinet ad intellectum practicum nisi propter agere vel facere; et sic habitus intellectus speculativi reddit actum suum nobiliori modo bonum quam habitus intellectus practici; quia ille ut finem, hic ut ad finem; licet habitus intellectus practici, ex eo quod ordinat ad bonum sub ratione boni, prout præsupponitur voluntati, magis proprie habeat rationem virtutis.

Ad secundum dicendum, quod homo non dicitur bonus simpliciter ex eo quod est in parte bonus, sed ex eo quod secundum totum est bonus : quod quidem contingit per bonitatem voluntatis. Nam voluntas imperat actibus omnium potentiarum humanarum. Quod provenit ex hoc quod quilibet actus est bonum suæ potentiæ ; unde solus ille dicitur esse bonus homo simpliciter qui habet bonam voluntatem. Ille autem qui habet bonitatem secundum aliquam potentiam, non præsupposita bona voluntate, dicitur bonus secundum quod habet bonum visum et auditum, aut est bene videns et audiens. Et sic patet, quod ex eo quod homo habet scientiam, non dicitur bonus simpliciter, sed bonus secundum intellectum, vel bene intelligens ; et similiter est de arte, et de aliis hujusmodi habitibus.

Ad tertium dicendum, quod scientia dividitur contra moralem virtutem, et tamen ipsa est virtus intellectualis ; vel etiam dividitur contra virtutem propriissime dictam : sic enim ipsa non est virtus, ut supra (in corp. art.) dictum est.

Ad quartum dicendum, quod intellectus speculativus non ordinatur ad aliquid extra se ; ordinatur autem ad proprium actum sicut ad finem. Felicitas autem ultima, scilicet contemplativa, in ejus actu consistit; unde actus speculativi intellectus sunt propinquiores felicitati ultimæ per modum similitudinis,

quam habitus practici intellectus ; licet habitus intellectus practici fortasse sint propinquiores per modum præparationis, vel per modum meriti.

Ad quintum dicendum, quod per actum scientiæ, aut alicujus talis habitus, potest homo mereri, secundum quod imperatur a voluntate, sine qua nullum est meritum. Tamen scientia non ad hoc perficit intellectum, ut dictum est (in corp. art.). Non enim ex eo quod homo habet scientiam, efficitur bene volens considerare, sed solummodo bene potens ; et ideo mala voluntas non opponitur scientiæ vel arti, sicut prudentiæ, vel fidei, aut temperantiæ. Et inde est quod Philosophus dicit (VI Eth., cap. v), quod ille qui peccat voluntarius in agibilibus, est minus prudens ; licet e contrario sit in scientia et arte. Nam grammaticus qui involuntarie solœcizat, apparet esse minus sciens grammaticam.

ARTICULUS VIII. — *Utrum virtutes insint nobis a natura.*
(I-II part., quæst. LXIII, art. 1 ; et II-II part., qu. CVIII, art. 2.)

Octavo quæritur, utrum virtutes insint nobis a natura. Et videtur quod sic. Dicit enim Damascenus, III lib. (orthod. Fidei, cap. XIV) : *Naturales sunt virtutes, et naturaliter et æqualiter insunt nobis.*

2. Præterea, Matth., IV (super illud : *Circuibat Jesus docens, etc.*), dicit Glossa (ordin.) : *Docet naturales justitias : scilicet castitatem, justitiam, humilitatem, quales naturaliter habet homo.*

3. Præterea, Rom., II, dicitur, quod homines non habentes legem, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt. Sed lex præcipit actum virtutis. Ergo actum virtutis naturaliter homo facit ; et ita videtur quod virtus sit a natura.

4. Præterea, Antonius dicit in sermone ad monachos : *Si naturam voluntas mutaverit, perversitas est. Conditio servetur, et virtus est.* Et in eodem sermone dicitur, quod sufficit homini naturalis ornatus. Hoc autem non esset, si virtutes non essent naturales. Ergo virtutes sunt naturales.

5. Præterea, Tullius dicit, quod celsitudo animi est nobis a naturá. Sed hoc videtur ad magnanimitatem pertinere. Ergo magnanimitas inest nobis a natura : et eadem ratione aliæ virtutes.

6. Præterea, ad faciendum opus virtutis non requiritur nisi posse bonum, et velle, et nosse. Sed notio boni inest nobis a natura, ut dicit Augustinus in II de libero Arbitrio (cap. VI). Velle etiam bonum inest homini a natura, ut idem dicit super Genes. ad litteram. Posse etiam bonum inest homini naturaliter, cum voluntas sit domina sui actus. Ergo ad opus virtutis sufficit natura. Virtus igitur est homini naturalis, quantum ad sui inchoationem.

7. Sed diceretur, quod virtus est homini naturalis quantum ad sui inchoationem, sed perfectio virtutis non est a natura. — Sed contra est quod Damascenus dicit in III lib. (cap. XIV): *Manentes in eo quod secundum naturam, in virtute sumus; declinantes autem ab eo quod est secundum naturam, ex virtute, ad id quod est præter naturam devenimus, et in malitia sumus.* Ex quo patet, quod secundum naturam inest a malitia declinare. Sed hoc est perfectæ virtutis. Ergo et perfectio virtutis est a natura.

8. Præterea, virtus, cum sit forma, est quoddam simplex, et partibus carens. Si igitur secundum aliquid sui est a natura, videtur quod totaliter sit a natura.

9. Præterea, homo dignior est et perfectior aliis creaturis irrationabilibus. Sed aliæ creaturæ sufficienter habent a natura ea quæ pertinent ad suam perfectionem. Cum igitur virtutes sint quædam perfectiones hominis, videtur quod insint homini a natura.

10. Sed diceretur, quod hoc non potest esse, quia perfectio hominis consistit in multis et diversis; natura autem ordinatur ad unum. — Sed contra est, quod virtutis inclinatio est etiam ad unum, sicut et naturæ: dicit enim Tullius, quod virtus est habitus in modum naturæ, rationi consentaneus. Ergo nihil prohibet virtutes inesse homini a natura.

11. Præterea, virtus in medio consistit. Medium autem est unum determinatum. Ergo nihil prohibet inclinationem naturæ esse ad id quod est virtutis.

12. Præterea, peccatum est privatio modi, speciei et ordinis. Sed peccatum est privatio virtutis. Ergo virtus consistit in modo, specie et ordine. Sed modus, species et ordo sunt homini naturalia. Ergo virtus est homini naturalis.

13. Præterea, pars appetitiva in anima sequitur partem cognitivam. Sed in parte cognitiva est aliquis habitus naturalis, scilicet intellectus principiorum. Ergo et in parte appetitiva et affectiva, quæ est subjectum virtutis, est aliquis habitus naturalis; et ita videtur quod aliqua virtus sit naturalis.

14. Præterea, naturale est cujus principium est intra; sicut ferri sursum est naturale igni, quia principium hujus motus est in eo quod movetur. Sed principium virtutis est in homine. Ergo virtus est homini naturalis.

15. Præterea, cujus est semen naturale, ipsum quoque est naturale. Sed semen virtutis est naturale; dicit enim quædam Glossa, Hebr., I, quod voluit Deus inseminare omni animæ initia sapientiæ et intellectus. Ergo videtur quod virtutes sint naturales.

16. Præterea, contraria sunt ejusdem generis. Sed virtuti contrariatur malitia. Malitia autem est naturalis; dicitur enim Sap., XII, 10: *Erat enim naturalis malitia ejus;* et Eph., II, 3,

dicitur : *Eramus natura filii iræ.* Ergo videtur quod virtus sit naturalis.

17. Præterea, naturale est quod vires inferiores rationi subdantur ; dicit enim Philosophus in III de Anima (cap. XIII parum a princ.), quod appetitus superior, qui est rationis, movet inferiorem, qui est partis sensitivæ ; sicut sphæra superior movet inferiorem sphæram. Virtus autem moralis in hoc consistit quod inferiores vires rationi subdantur. Ergo hujusmodi virtutes sunt naturales.

18. Præterea, ad hoc quod aliquis motus sit naturalis, sufficit naturalis aptitudo interioris principii passivi. Sic enim generatio simplicium corporum dicitur naturalis, et etiam motus cœlestium corporum ; nam principium activum cœlestium corporum non est natura, sed intellectus ; principium etiam generationis simplicium corporum est extrinsecus. Sed ad virtutem inest homini aptitudo naturalis ; dicit enim Philosophus in II Ethic. (in princ.), *Innatis quidem nobis a natura suscipere, perfectis autem ab assuetudine.* Ergo videtur quod virtus est naturalis.

19. Præterea, illud quod inest homini a nativitate, est naturale. Sed secundum Philosophum in VI Ethic. (cap. XIII parum a princ.), quidam confestim a nativitate videntur esse fortes et temperati, et secundum alias virtutes dispositi ; et Job, XXXI, 18 : *Ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum.* Ergo virtutes sunt homini naturales.

20. Præterea, natura non deficit in necessariis. Sed virtutes sunt homini necessariæ ad finem ad quem naturaliter ordinatur, scilicet ad felicitatem, quæ est actus virtutis perfectæ. Ergo virtutes habet homo a natura.

Sed contra, naturalia per peccatum non amittuntur ; unde Dionysius dicit (IV cap. de divin. Nomin.), quod data naturalia in dæmonibus permanent. Sed virtutes per peccatum amittuntur. Ergo non sunt naturales.

Præterea, ea quæ insunt naturaliter, et ea quæ sunt a natura, neque assuescimus neque dissuescimus. Sed ea quæ sunt virtutis, possumus assuescere et dissuescere. Ergo virtutes non sunt naturales.

Præterea, ea quæ insunt naturaliter, communiter insunt omnibus. Sed virtutes non insunt communiter omnibus, cum quibusdam insint vitia contraria virtutibus.

Præterea, naturalibus neque meremur neque demeremur, quia sunt in nobis. Sed virtutibus meremur, sicut et vitiis demeremur. Ergo virtutes et vitia non sunt naturalia.

Respondeo dicendum, quod secundum quod diversificati sunt aliqui circa productionem formarum naturalium, ita diversificati sunt circa adeptionem scientiarum et virtutum. Fuerunt

enim aliqui qui posuerunt formas præexistere in materia secundum actum, latenter autem; et quod per agens naturale reducuntur de occulto in manifestum. Et hæc fuit opinio Anaxagoræ (I Phys., com. XXXVII a med.); qui posuit omnia esse in omnibus, ut ex omnibus omnia generari possent. Alii autem dixerunt, formas esse totaliter ab extrinseco, vel participatione idearum, ut posuit Plato (I Metaph., com. VI), vel intelligentia agente, ut posuit Avicenna; et quod agentia naturalia disponunt solummodo materiam ad formam. Tertia est via Aristotelis media (II de gener. Animal., cap. III, XVIII et XIX), quæ ponit, quod formæ præexistunt in potentia materiæ, sed reducuntur in actum per agens exterius naturale. Similiter etiam et circa scientias et virtutes aliqui dixerunt, quod scientiæ et virtutes insunt nobis a natura, et quod per studium solummodo tolluntur impedimenta scientiæ et virtutis; et hoc videtur Plato posuisse (ex I Metaph., com. VI); qui posuit scientias et virtutes causari in nobis per participationem formarum separatarum; sed anima impediebatur ab earum usu per unionem ad corpus; quod impedimentum tolli oportebat per studium scientiarum, et exercitium virtutum. Alii vero dixerunt, quod scientiæ et virtutes sunt in nobis ex influxu intelligentiæ agentis, ad cujus influentiam recipiendam homo disponitur per studium et exercitium. Tertia est opinio media, quod scientiæ et virtutes secundum aptitudinem insunt nobis a natura; sed earum perfectio non est nobis a natura. Et hæc opinio melior est; quia sicut circa formas naturales nihil derogat virtus naturalium agentium; ita circa adeptionem scientiæ et virtutis studio et exercitio suam efficaciam conservat. Sciendum tamen est, quod aptitudo perfectionis et formæ in aliquo subjecto potest esse dupliciter. Uno modo secundum potentiam passivam tantum; sicut in materia aeris est aptitudo ad formam ignis. Alio modo secundum potentiam passivam et activam simul: sicut in corpore sanabili est aptitudo ad sanitatem; quia corpus est susceptivum sanitatis. Et hoc modo in homine est aptitudo naturalis ad virtutem; partim quidem secundum naturam speciei, prout aptitudo ad virtutem est communis omnibus hominibus; et partim secundum naturam individui, secundum quod quidam præ aliis sunt apti ad virtutem.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in homine triplex potest esse subjectum virtutis, sicut ex superioribus patet; scilicet intellectus, voluntas, et appetitus inferior, qui in concupiscibilem et irascibilem dividitur. In unoquoque autem est considerare aliquo modo et susceptibilitatem virtutis, et principium activum virtutis. Manifestum est enim quod in parte intellectiva est intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, in quorum cognitione consistit intellectualis virtus; et intellectus agens, cujus lumine intelligibilia fiunt actu; quorum quæ-

dam statim a principio naturaliter homini innotescunt absque studio et inquisitione; et hujusmodi sunt principia prima, non solum in speculativis, ut : Omne totum est majus sua parte, et similia ; sed etiam in operativis, ut malum esse fugiendum, et hujusmodi ; hæc autem naturaliter nota, sunt principia totius cognitionis sequentis, quæ per studium acquiritur, sive sit practica, sive sit speculativa. Similiter autem circa voluntatem manifestum est quod est aliquod principium activum naturale. Nam voluntas naturaliter inclinatur in ultimum finem ; finis autem in operativis habet rationem principii naturalis ; ergo inclinatio voluntatis est quoddam principium activum respectu omnis dispositionis quæ per exercitium in parte affectiva acquiritur. Manifestum autem est quod ipsa voluntas, inquantum est potentia ad utrumlibet se habens, in his quæ sunt ad finem, est susceptiva habitualis inclinationis in hæc vel in illa. Irascibilis autem et concupiscibilis naturaliter sunt obaudibiles rationi ; unde naturaliter sunt susceptivæ virtutis ; quæ in eis perficitur, secundum quod disponuntur ad bonum rationis sequendum. Et omnes prædictæ inchoationes virtutum consequuntur naturam speciei humanæ, unde et omnibus sunt communes. Est autem aliqua inchoatio virtutis quæ consequitur naturam individui, secundum quod aliquis homo ex naturali complexione vel cœlesti impressione inclinatur ad actum alicujus virtutis ; et hæc quidem inclinatio est quædam virtutis inchoatio ; non tamen est virtus perfecta ; quia ad virtutem perfectam requiritur moderatio rationis : unde et in definitione virtutis ponitur, quod est electiva medii secundum rationem rectam. Si enim aliquis absque rationis discretione inclinationem hujusmodi sequeretur, frequenter peccaret. Et sicut hæc virtutis inchoatio absque rationis opere, perfectæ virtutis rationem non habet, ita nec aliqua præmissarum. Nam ex universalibus principiis in specialia pervenitur per inquisitionem rationis. Rationis etiam officio ex appetitu ultimi finis homo deducitur in ea quæ sunt convenientia illi fini. Ipsa etiam ratio imperando irascibilem et concupiscibilem facit sibi esse subjectas. Unde manifestum est quod ad consummationem virtutis requiritur opus rationis ; sive virtus sit in intellectu, sive sit in voluntate, sive in irascibili et concupiscibili. Hæc tamen est consummatio : quod ad virtutem inferioris partis ordinatur inchoatio virtutis quæ est in superiori ; sicut ad virtutem quæ est in voluntate, aptus redditur homo et per inchoationem virtutis quæ est in voluntate, et per eam quæ est in intellectu. Ad virtutem vero quæ est in irascibili et concupiscibili, per inchoationem virtutis quæ est in eis, et per eam quæ est in superioribus ; sed non e converso. Unde etiam manifestum est, quod ratio, quæ est superior, operatur ad completionem omnis virtutis. Dividitur autem principium operativum quod est ratio, contra principium operativum (1) quod

(1) *Al.* a principio operativo.

est natura, ut patet in II Phys. (com. XLIX); eo quod rationalis potestas est ad opposita, natura autem ordinatur ad unum. Unde manifestum est quod perfectio virtutis non est a natura, sed a ratione.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod virtutes dicuntur naturales, quantum ad naturales inchoationes virtutum quæ insunt homini, non quantum ad earum perfectionem.

Et similiter dicendum AD SECUNDUM, TERTIUM, QUARTUM, et QUINTUM.

AD SEXTUM dicendum, quod posse bonum simpliciter inest nobis a natura, eo quod potentiæ sunt naturales; velle autem et scire est nobis aliquo modo a natura, scilicet secundum quamdam inchoationem in universali; sed hoc non sufficit ad virtutem: requiritur autem ad bonam operationem, quæ est effectus virtutis, quod homo prompte et infallibiliter ut in pluribus bonum attingat; quod non potest aliquis facere sine habitu virtutis: sicut etiam manifestum est quod aliquis in universali scit opus artis facere, ut puta argumentari, vel secare, aut aliquid hujusmodi facere; sed ad hoc quod prompte et sine errore faciat, requiritur quod habeat artem; et similiter est in virtute.

AD SEPTIMUM dicendum, quod ex natura habet homo aliqualiter quod declinet malitiam; sed ad hoc quod hoc prompte faciat et infallibiliter, requiritur habitus virtutis.

AD OCTAVUM dicendum, quod virtus non dicitur partim a natura esse eo quod aliqua pars ejus sit a natura, et aliqua non; sed quia secundum aliquem modum essendi imperfectum est a natura; scilicet secundum potentiam et aptitudinem.

AD NONUM dicendum, quod Deus est per se perfectus in bonitate; unde nullo indiget ad bonitatem consequendam. Substantiæ autem superiores et ei propinquæ, paucis indigent ad consequendam perfectionem bonitatis ab ipso. Homo autem, qui est magis remotus, pluribus indiget ad assecutionem perfectæ bonitatis, quia est capax beatitudinis. Quæ autem creaturæ non sunt capaces beatitudinis, paucioribus indigent quam homo. Unde homo est dignior eis, libet pluribus indigeat; sicut ille qui potest consequi perfectam sanitatem multis exercitiis, est melius dispositus quam ille qui non potest consequi nisi parvam, sed per modica exercitia.

AD DECIMUM dicendum, quod ad ea quæ sunt unius virtutis, posset esse inclinatio naturalis; sed ad ea quæ sunt omnium virtutum, non posset esse inclinatio a natura; quia dispositio naturalis quæ inclinat ad unam virtutem, inclinat ad contrarium alterius virtutis; puta, qui est dispositus secundum naturam ad fortitudinem, quæ est in prosequendo ardua, est minus dispositus ad mansuetudinem, quæ consistit in refrenando passiones irascibilis; unde videmus quod animalia quæ naturaliter inclinantur ad actum alicujus virtutis, inclinantur ad vitium

contrarium alteri virtuti; sicut leo, qui naturaliter est audax, est etiam naturaliter crudelis. Et hæc quidem naturalis inclinatio ad hanc vel illam virtutum sufficit aliis animalibus, quæ non possunt consequi perfectum bonum secundum virtutem, sed consequuntur qualecumque determinatum bonum; homines autem nati sunt pervenire ad perfectum bonum secundum virtutem; et ideo oportet quod habeant inclinationem ad omnes actus virtutum : quod cum non possit esse a natura, oportet quod sit secundum rationem, in qua existunt semina omnium virtutum.

Ad undecimum dicendum, quod medium virtutis non est determinatum secundum naturam, sicut est determinatum medium mundi, in quod tendunt gravia; sed oportet quod medium virtutis determinetur secundum rationem rectam, ut dicitur in II Ethic. (cap. VI). Quia quod est mediocre uni, est parum vel multum alteri.

Ad duodecimum dicendum, quod modus, species et ordo constituunt quodlibet bonum, ut dicit Augustinus in lib. de natura Boni (cap. III); unde modus, species et ordo, in quibus consistit bonum naturæ, naturaliter adsunt homini, nec per peccatum privantur; sed peccatum dicitur esse privatio modi, speciei et ordinis, secundum quod in his consistit bonum virtutis.

Ad decimumtertium dicendum, quod voluntas non exit in actum suum per aliquas species ipsam informantes, sicut intellectus possibilis; et ideo requiritur aliquis naturalis habitus in voluntate ad naturale desiderium; et præcipue cum ex habitu naturali intellectus moveatur voluntas, inquantum bonum intellectum est objectum voluntatis.

Ad decimumquartum dicendum, quod licet principium virtutis sit intra hominem, scilicet ratio; tamen hoc principium non agit per modum naturæ; et ideo quod ab ea est, non dicitur naturale.

Et similiter dicendum est ad decimumquintum.

Ad decimumsextum dicendum, quod malitia eorum erat naturalis, inquantum erat in consuetudinem reducta, prout consuetudo est altera natura. Nos autem eramus natura filii iræ propter peccatum originale, quod est peccatum naturæ.

Ad decimumseptimum dicendum, quod naturale est quod vires inferiores sint subjicibiles rationi, non autem quod sint secundum habitum subjectæ.

Ad decimumoctavum dicendum, quod motus dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem mobilis, quando movens movet ad unum determinate per modum naturæ; sicut generans in elementis, et motor corporum cœlestium; sic autem non est in proposito; unde ratio non sequitur.

Ad decimumnonum dicendum, quod illa inclinatio naturalis ad virtutem, secundum quam quidam mox a nativitate sunt for-

tes et temperati, non sufficit ad perfectam virtutem, ut dictum est (in corp. art.).

Ad vicesimum dicendum, quod natura non deficit homini in necessariis ; licet enim non det omnia quæ sunt ei necessaria, tamen dat ei unde possit omnia necessaria acquirere secundum rationem, et quæ ei deserviunt.

ARTICULUS IX. — *Utrum virtutes acquirantur ex actibus.*

Nono quæritur, utrum virtutes acquirantur ex actibus. Et videtur quod non. Dicit enim Augustinus (ut II Sentent., dist. xviii, refertur ex lib. VI cont. Julianum, cap. vi), quod virtus est *bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Sed illud quod fit ex actibus nostris, non operatur Deus in nobis. Ergo virtus non causatur ex actibus nostris.

2. Præterea, Augustinus dicit (super illud Apostoli, Rom., xiv, 23, *Omne quod non est ex fide, peccatum est*) : *Omnium infidelium vita peccatum est, et nihil est bonum sine summo bono; ubi deest cognitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus.* Ex quo habetur quod virtus non potest esse sine fide. Fides autem non est ex operibus nostris, sed ex gratia, ut patet Ephes., ii, 8 : *Gratia estis salvati per fidem, et non ex vobis : ne quis glorietur ; Dei enim donum est.* Ergo virtus non potest causari ex actibus nostris.

3. Præterea, Bernardus dicit, quod incassum quis ad virtutem laborat, nisi a Domino eam sperandam putet. Quod autem speratur obtinendum a Deo, non causatur ex actibus nostris. Virtus ergo non causatur ex actibus nostris.

4. Præterea, continentia est minus virtute, ut patet per Philosophum in VII Eth. (cap. i). Sed continentia non est in nobis nisi ex divino munere ; dicitur enim Sapient., viii, 21 : *Scio quod non possum esse continens, nisi Deus det.* Ergo nec virtutes possumus acquirere ex nostris actibus, sed solum ex dono Dei.

5. Præterea, Augustinus dicit, quod homo non potest vitare peccatum sine gratia. Sed per virtutem vitatur peccatum ; non enim potest esse homo simul vitiosus et virtuosus. Ergo virtus non potest esse sine gratia ; non ergo potest acquiri ex actibus.

6. Præterea, per virtutem pervenitur ad felicitatem. Nam felicitas, virtutis est præmium, ut Philosophus dicit in I Ethic. (cap. ix). Si ergo ex actibus nostris acquiratur virtus, ex actibus nostris possumus pervenire ad vitam æternam, quæ est hominis ultima felicitas, sine gratia : quod est contra Apostolum, Roman., vi, 23 : *Gratia Dei vita æterna.*

7. Præterea, virtus computatur inter maxima bona, secun-

dum Augustinum, lib. de libero Arbitrio, quia virtute nullus male utitur. Sed maxima bona sunt a Deo, secundum illud Jacob., I, 17 : *Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum.* Ergo videtur quod virtus non sit in nobis nisi ex dono Dei.

8. Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. de lib. Arbit. (lib. I, cap. XIX, et I Retract., cap. IX a med.), nihil potest formare seipsum. Sed virtus est quædam forma animæ. Ergo homo non potest in se per suos actus causare virtutem.

9. Præterea, sicut intellectus a principio est in potentia essentiali ad scientiam, ita vis affectiva ad virtutem. Sed intellectus in potentia essentiali existens, ad hoc ut reducatur in actum scientiæ, indiget motore extrinseco, scilicet doctore ad hoc quod scientiam acquirat in actu. Ergo similiter ad hoc quod homo virtutem acquirat, indiget aliquo agente exteriori, et non sufficiunt ad hoc actus proprii.

10. Præterea, acquisitio fit per receptionem. Actio autem non fit per receptionem, sed magis per emissionem vel exitum actionis ab agente. Ergo per hoc quod aliquid agimus, non acquiritur virtus in nobis.

11. Præterea, si per actum nostrum virtus in nobis acquiritur ; aut acquiritur per unum, aut per plures. Non per unum ; quia ex uno non efficitur aliquis studiosus, ut dicitur II Eth. (cap. IV, et lib. V, cap. VI) ; similiter etiam nec ex multis ; quia multi actus, cum non sint simul, non possunt simul aliquem effectum inducere. Ergo videtur quod nullo modo virtus in nobis causetur ex actibus nostris.

12. Præterea, Avicenna dicit, quod virtus est potentia essentialiter rebus attributa ad suas peragendas operationes. Sed id quod essentialiter attribuitur rei, non causatur ex actu ejus. Ergo virtus non causatur ex actu habentis virtutem.

13. Præterea, si virtus causatur ex actibus nostris ; aut ex actibus virtuosis, aut ex actibus vitiosis. Non ex vitiosis, quia illi magis destruunt virtutem ; similiter nec ex virtuosis, quia illi præsupponunt virtutem. Ergo nullo modo causatur ex actibus nostris virtus in nobis.

14. Sed diceretur, quod virtus causatur ex actibus virtuosis imperfectis. — Sed contra, nihil agit ultra suam speciem. Si ergo actus præcedentes virtutem sunt imperfecti, videtur quod non possunt causare virtutem perfectam.

15. Præterea, virtus est ultimum potentiæ, ut dicitur in I Cœli et Mundi. Sed potentia est naturalis. Ergo virtus est naturalis, et non ex operibus acquisita.

16. Præterea, ut dicitur in II Ethic. (cap. VI), virtus est quæ bonum reddit habentem. Sed homo est bonus secundum suam naturam. Ergo virtus hominis est ei a natura, et non ex actibus acquisita.

17. Præterea, ex frequentia actus naturalis non acquiritur novus habitus.

18. Præterea, omnia habent esse a sua forma. Sed gratia est forma virtutum : nam sine gratia virtutes dicuntur esse informes. Ergo virtutes sunt a gratia, et non ab actibus.

19. Præterea, secundum Apostolum, II Corinth., XII, 9, *virtus in infirmitate perficitur*. Sed infirmitas magis est passio quam actio. Ergo virtus magis causatur ex passione quam ex actibus.

20. Præterea, cum virtus sit qualitas ; mutatio quæ est secundum virtutem, videtur esse alteratio : nam alteratio est motus in qualitate. Sed alteratio passio tantum est in parte animæ sensitivæ, ut patet per Philosophum in VII Physic. Si ergo virtus acquiritur ex actibus nostris per quamdam passionem et alterationem, sequetur quod virtus sit in parte sensitiva ; quod est contra Augustinum, qui dicit (loc. cit. in arg. I), quod est bona qualitas mentis.

21. Præterea, per virtutem habet aliquis rectam electionem de fine, ut dicitur X Ethic. (cap. VIII). Sed habere rectam electionem de fine, non videtur esse in potestate nostra : quia qualis unusquisque est, talis finis ei videtur, ut dicitur III Ethic. (cap. V, a med.). Hoc autem contingit nobis ex naturali complexione, vel ex impressione corporis cœlestis. Ergo non (1) est in potestate nostra acquirere virtutes : non ergo causantur ex actibus nostris.

22. Præterea, ea quæ sunt naturalia, neque assuescimus neque dissuescimus. Sed quibusdam hominibus insunt naturales inclinationes ad aliqua vitia, sicut et ad virtutes. Ergo hujusmodi inclinationes non possunt tolli per assuetudinem actuum. Eis autem manentibus non possunt in nobis esse virtutes. Ergo virtutes non possunt in nobis acquiri per actus.

Sed contra, Dionysius dicit (IV cap. de divin. Nomin.), quod bonum est virtuosius quam malum. Sed ex malis actibus causantur in nobis habitus vitiorum. Ergo ex bonis actibus causantur in nobis habitus virtutum.

Præterea, secundum Philosophum in II Ethic., operationes sunt causæ ejus quod est nos studiosos esse. Hoc autem est per virtutem. Ergo virtus causatur in nobis ex actibus.

Præterea, ex contrariis sunt generationes et corruptiones. Sed virtus corrumpitur ex malis actibus. Ergo ex bonis actibus generatur.

Respondeo dicendum, quod cum virtus sit ultimum potentiæ, ad quod quælibet potentia se extendit ut faciat operationem, quod est operationem esse bonam ; manifestum est quod virtus uniuscujusque rei est per quam operationem bonam producit. Quia vero omnis res est propter suam operationem,

(1) *Al. deest* non.

unumquodque autem bonum est secundum quod bene se habet ad suum finem ; oportet quod per virtutem propriam unaquæque res sit bona, et bene operetur. Bonum autem proprium uniuscujusque rei est aliud ab eo quod est proprium alterius : diversorum enim perfectibilium sunt diversæ perfectiones; unde et bonum hominis est aliud a bono equi et a bono lapidis. Ipsius etiam hominis secundum diversas sui considerationes accipitur diversimode bonum. Non enim idem est bonum hominis inquantum est homo, et inquantum est civis : nam bonum hominis inquantum est homo, est ut ratio sit perfecta in cognitione veritatis, et inferiores appetitus regulentur secundum regulam rationis, nam homo habet quod sit homo per hoc quod sit rationalis ; bonum autem hominis inquantum est civis, est ut ordinetur secundum civitatem quantum ad omnes : et propter hoc Philosophus dicit, III Politic., quod non est eadem virtus hominis inquantum est bonus, et hominis inquantum est bonus civis. Homo autem non solum est civis terrenæ civitatis, sed est particeps civitatis cœlestis Hierusalem, cujus rector est Dominus, et cives Angeli et Sancti omnes; sive regnent in gloria et quiescant in patria, sive adhuc peregrinentur in terris, secundum illud Apostoli, Ephes., II, 19 : *Estis cives Sanctorum, et domestici Dei, etc.* Ad hoc autem quod homo hujus civitatis sit particeps, non sufficit sua natura, sed ad hoc elevatur per gratiam Dei. Nam manifestum est quod virtutes illæ quæ sunt hominis inquantum est hujus civitatis particeps, non possunt ab eo acquiri per sua naturalia ; unde non causantur ab actibus nostris, sed ex divino munere nobis infunduntur. Virtutes autem quæ sunt hominis in eo quod est homo, vel in eo quod est terrenæ civitatis particeps, non excedunt facultatem humanæ naturæ ; unde eas per sua naturalia homo potest acquirere, ex actibus propriis : quod sic patet. Dum enim aliquis habet naturalem aptitudinem ad perfectionem aliquam ; si hæc aptitudo sit secundum principium passivum tantum, potest eam acquirere ; sed non ex actu proprio, sed ex actione alicujus exterioris naturalis agentis ; sicut aer recipit lumen a sole. Si vero habeat aptitudinem naturalem ad perfectionem aliquam secundum activum principium et passivum simul ; tunc per actum proprium potest ad illam pervenire ; sicut corpus hominis infirmi habet naturalem aptitudinem ad sanitatem. Et quia subjectum est naturaliter receptivum sanitatis, propter virtutem naturalem activam quæ inest ad sanandum ; ideo absque actione exterioris agentis infirmus interdum sanatur. Ostensum est autem in præcedenti quæstione, quod aptitudo naturalis ad virtutem quam habet homo, est secundum principia activa et passiva ; quod quidem ex ipso ordine potentiarum apparet. Nam in parte intellectiva est principium quasi passivum intellectus possibilis, qui reducitur in suam perfectionem per intel-

lectum agentem. Intellectus autem in actu movet voluntatem : nam bonum intellectus est finis qui movet appetitum ; voluntas autem mota a ratione, nata est movere appetitum sensitivum, scilicet irascibilem et concupiscibilem, quæ natæ sunt obedire rationi ; unde etiam manifestum est, quod quælibet virtus faciens operationem hominis bonam, habet proprium actum in homine, qui sui actione potest ipsam reducere in actum ; sive sit in intellectu, sive in voluntate, sive in irascibili et concupiscibili. Diversimode tamen reducitur in actum virtus quæ est in parte intellectiva, et quæ est in parte appetitiva. Nam actio intellectus, et cujuslibet cognoscitivæ virtutis, est secundum quod aliqualiter assimilatur cognoscibili ; unde virtus intellectualis fit in parte intellectiva, secundum quod per intellectum agentem fiunt species intellectæ in ipsa vel actu vel habitu. Actio autem virtutis appetitivæ consistit in quadam inclinatione ad appetibile ; unde ad hoc quod fiat virtus in parte appetitiva, oportet quod detur ei inclinatio ad aliquid determinatum. Sciendum est autem, quod inclinatio rerum naturalium consequitur formam ; et ideo est ad unum, secundum exigentiam formæ ; qua remanente, talis inclinatio tolli non potest, nec contraria induci ; et propter hoc, res naturales neque assuescunt aliquid neque dissuescunt : quantumcumque enim lapis sursum feratur, nunquam hoc assuescet ; sed semper inclinatur ad motum deorsum. Sed ea quæ sunt ad utrumlibet, non habent aliquam formam ex qua declinent ad unum determinate ; sed a proprio movente determinantur ad aliquid unum ; et hoc ipso quod determinantur ad ipsum, quodammodo disponuntur in idem ; et cum multoties inclinantur, determinantur ad idem a proprio movente, et firmatur in eis inclinatio determinata in illud ; ita quod ista dispositio superinducta, est quasi quædam forma per modum naturæ tendens in unum. Et propter hoc dicitur, quod consuetudo est altera natura. Quia igitur vis appetitiva se habet ad utrumlibet ; non tendit in unum nisi secundum quod a ratione determinatur in illud. Cum igitur ratio multoties inclinet virtutem appetitivam in aliquid unum, fit quædam dispositio firmata in vi appetitiva, per quam inclinatur in unum (1) quod consuevit ; et ista dispositio sic firmata est habitus virtutis. Unde, si recte consideretur, virtus appetitivæ partis nihil est aliud quam quædam dispositio, sive forma, sigillata et impressa in vi appetitiva a ratione. Et propter hoc, quantumcumque sit fortis dispositio in vi appetitiva ad aliquid, non potest habere rationem virtutis, nisi sit ibi id quod est rationis ; unde et in definitione virtutis ponitur ratio : dicit enim Philosophus, II Ethic. (cap. VI), quod virtus est habitus electivus in mente consistens determinata specie, prout sapiens determinabit.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de

(1) *Al.* in via.

virtutibus secundum quod ordinantur ad æternam beatitudinem. Et sic dicendum AD SECUNDUM, TERTIUM et QUARTUM.

AD QUINTUM dicendum, quod virtus acquisita facit declinare a peccato non semper, sed ut in pluribus : quia et ea quæ naturaliter accidunt, ut in pluribus eveniunt. Nec propter hoc sequitur, quod simul aliquis sit virtuosus et vitiosus : quia unus actus potentiæ (1) neque habitum vitii neque habitum virtutis acquisitæ tollit; et non potest per virtutem acquisitam declinare ab omni peccato. Non enim per eas vitatur peccatum infidelitatis ; et alia peccata quæ virtutibus infusis opponuntur.

AD SEXTUM dicendum, quod per virtutes acquisitas non pervenitur ad felicitatem cœlestem, sed ad quamdam felicitatem quam homo natus est acquirere per propria naturalia in hac vita secundum actum perfectæ virtutis, de qua Aristoteles tractat in X Metaphysic.

AD SEPTIMUM dicendum, quod virtus acquisita non est maximum bonum simpliciter, sed maximum in genere humanorum bonorum ; virtus autem infusa est maximum bonum simpliciter, inquantum per eam homo ad summum bonum ordinatur, quod est Deus.

AD OCTAVUM dicendum, quod idem secundum idem non potest seipsum formare ; sed quando in aliquo uno est aliquod principium activum et aliud passivum, seipsum formare potest secundum partes; ita scilicet quod una pars ejus sit formans, et alia formata ; sicut aliquid movet seipsum, ita quod una pars ejus est movens, et alia mota, ut dicitur VIII Phys. (com. XXVIII et XXX). Sic autem est in generatione virtutis, ut ostensum est (in corp. art.).

AD NONUM dicendum, quod sicut in intellectu scientia acquiritur non solum per inventionem, sed etiam per doctrinam, quæ est ab alio ; ita etiam in acquisitione virtutis homo juvatur per correctionem et disciplinam, quæ est ab alio ; qua aliquis tanto minus indiget, quanto de se est magis dispositus ad virtutem ; sicut et aliquis quanto perspicacioris est ingenii, tanto minus indiget exteriori doctrina.

AD DECIMUM dicendum, quod ad actionem hominis concurrunt virtutes activæ et passivæ ; et licet a virtutibus, inquantum activæ, fiat emissio, et in eis nihil recipiatur ; tamen passivis inquantum passivæ, competit acquirere aliquid per receptionem ; unde in potentia quæ est tantum activa, ut in intellectu agente, non acquiritur aliquis habitus per actionem.

AD UNDECIMUM dicendum, quod quanto actio agentis est efficacior, tanto velocius inducit formam ; et ideo videmus in intellectualibus, quod per unam demonstrationem, quæ est efficax, causatur in nobis scientia ; opinio autem, licet sit minor scientia, non causatur in nobis per unum syllogismum dialecti-

(1) *Al.* potentia.

eum ; sed requiruntur plures propter eorum debilitatem. Unde et in agibilibus, quia operationes animæ non sunt efficaces sicut in demonstrationibus, propter hoc quod agibilia sunt contingentia et probabilia ; ideo unus actus non sufficit ad causandum virtutem, sed requiruntur plures ; et licet illi plures non sint simul, tamen habitum virtutis causare possunt ; quia primus actus facit aliquam dispositionem ; et secundus actus inveniens materiam dispositam, adhuc eam magis disponit ; et tertius adhuc amplius ; et sic ultimus actus agens in virtute omnium præcedentium complet generationem virtutis, sicut accidit de multis guttis cavantibus lapidem.

Ad duodecimum dicendum, quod Avicenna intendit definire virtutem naturalem, quæ sequitur formam quæ est principium essentiale ; unde illa definitio non est ad propositum.

Ad decimumtertium dicendum, quod virtus generatur ex actibus quodammodo virtuosis, et quodammodo non virtuosis. Actus enim præcedentes virtutem, sunt quidem virtuosi quantum ad id quod agitur, inquantum scilicet homo agit fortia et justa ; non autem quantum ad modum agendi : quia ante habitum virtutis acquisitum non agit homo opera virtutis eo modo quo virtuosus agit, scilicet prompte absque dubitatione et delectabiliter absque difficultate.

Ad decimumquartum dicendum, quod ratio est nobilior virtute generata in parte appetitiva, cum talis virtus non sit nisi quædam participatio rationis. Actus igitur qui virtutem præcedit, potest causare virtutem, inquantum est a ratione, a qua habet id quod perfectionis in ea est. Imperfectio enim ejus est in potentia appetitiva, in qua nondum est causatus habitus, per quem homo delectabiliter et expedite id quod est ex imperio rationis, consequatur.

Ad decimumquintum dicendum, quod virtus dicitur esse ultimum potentiæ, non quia semper sit aliquid de essentia potentiæ ; sed quia inclinat ad id quod ultimo potentia potest.

Ad decimumsextum dicendum, quod homo secundum naturam suam est bonus secundum quid, non autem simpliciter. Ad hoc autem quod aliquid sit bonum simpliciter, requiritur quod sit totaliter perfectum ; sicut ad hoc quod aliquid sit pulchrum simpliciter, requiritur quod in nulla parte sit aliqua deformitas vel turpitudo. Simpliciter autem et totaliter bonus dicitur aliquis ex hoc quod habet voluntatem bonam, quia per voluntatem homo utitur omnibus aliis potentiis ; et ideo bona voluntas facit hominem bonum simpliciter ; et propter hoc virtus appetitivæ partis secundum quam voluntas fit bona, est quæ simpliciter bonum facit habentem.

Ad decimumseptimum dicendum, quod actus qui sunt ante virtutem, possunt quidem dici naturales, secundum quod a naturali ratione procedunt, prout naturale dividitur contra

acquisitum; non autem possunt naturales dici, prout naturale dividitur contra id quod est ex ratione. Sic autem dicitur quod naturalia non dissuescimus neque assuescimus, secundum quod natura contra rationem dividitur.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod gratia dicitur esse forma virtutis infusæ; non tamen ita quod ei det esse specificum; sed inquantum per eam informatur aliqualiter actus ejus; unde non oportet quod virtus politica sit per infusionem gratiæ.

AD DECIMUMNONUM dicendum, quod virtus perficitur in infirmitate; non quia infirmitas causat virtutem, sed quia dat occasionem alicui virtuti, scilicet humilitati; est etiam materia alicujus virtutis, scilicet patientiæ, et etiam caritatis, inquantum aliquis infirmitati proximi subvenit; et naturaliter est signum virtutis; quia tanto anima virtuosior demonstratur, quanto infirmius corpus ad actum virtutis movet.

AD VICESIMUM dicendum, quod proprie loquendo non dicitur aliquid alterari secundum quod adipiscitur propriam perfectionem; unde, cum virtus sit propria perfectio hominis, non dicitur homo alterari secundum quod acquirit virtutem; nisi forte per accidens, secundum quod immutatio sensibilis partis animæ in qua sunt animæ passiones, pertinent ad virtutem.

AD VICESIMUMPRIMUM dicendum, quod homo potest dici qualis vel secundum qualitatem quæ est in parte intellectiva; et sic non dicitur qualis ex naturali complexione corporis, neque ex impressione corporis cœlestis, cum pars intellectiva sit absoluta ab omni corpore: vel potest dici homo qualis secundum dispositionem quæ est in parte sensitiva; quæ quidem potest esse ex naturali complexione corporis, vel ex impressione corporis cœlestis. Tamen quia hæc pars naturaliter obedit rationi, ideo potest per assuetudinem diminui, vel totaliter tolli.

Et per hoc patet responsio AD VICESIMUM SECUNDUM; nam secundum hanc dispositionem quæ est in parte sensitiva, dicuntur aliqui habere naturalem inclinationem ad vitium vel virtutem, etc.

ARTICULUS X. — *Utrum sint aliquæ virtutes homini ex infusione.*

(I-II part., quæst. LXI, art. 2; et III Sent., dist. 33, quæst. I, art. 2.)

Decimo quæritur, utrum sint aliquæ virtutes homini ex infusione. Et videtur quod non. Quia in VII Physic. (com. XVIII) dicitur: *Unumquodque perfectum est quando attingit propriam virtutem.* Propria autem virtus uniuscujusque est ejus naturalis perfectio. Ergo ad perfectionem hominis sufficit sibi virtus connaturalis. Hæc autem est quæ per principia natura-

lia causari potest. Non igitur requiritur ad perfectionem hominis quod habeat aliquam virtutem ex infusione.

2. Sed dicebatur, quod oportet hominem perfici per virtutem non solum in ordine ad connaturalem finem, sed etiam in ordine ad supernaturalem, qui est beatitudo vitæ æternæ, ad quam ordinatur homo per virtutes infusas. — Sed contra, natura non deficit in necessariis. Sed illud quo indiget homo ad consecutionem ultimi finis, est sibi necessarium. Ergo hoc potest habere per principia naturalia ; non ergo indiget ad hoc infusione virtutis.

3. Præterea, semen agit in virtute ejus a quo emittitur. Aliter enim semen animalis cum sit imperfectum, non posset sua actione (1) perducere ad speciem perfectam. Sed semina virtutum sunt nobis immissa a Deo ; ut enim dicitur in Glossa (super illud Hebr., I : *Cum sit splendor gloriæ*), *Deus inseminavit omni animæ initia intellectus et sapientiæ*. Ergo hujusmodi semina agunt in virtute Dei. Cum igitur (2) ex hujusmodi seminibus causetur virtus acquisita, videtur quod virtus acquisita possit ducere ad fruitionem Dei, in qua consistit beatitudo vitæ æternæ.

4. Præterea, virtus ordinat hominem ad beatitudinem vitæ æternæ, in quantum est actus meritorius. Sed actus virtutis acquisitæ potest esse meritorius vitæ æternæ, si sit gratia informatus. Ergo ad beatitudinem vitæ æternæ non est necessarium habere virtutes infusas.

5. Præterea, radix merendi caritas est. Si igitur necessarium esset habere virtutes infusas ad merendum vitam æternam, videtur quod sola caritas sufficeret ; et ita non oportet habere aliquas alias virtutes infusas.

6. Præterea, virtutes morales necessariæ sunt ad hoc quod inferiores vires rationi subdantur. Sed per virtutes acquisitas sufficienter rationi subduntur. Non ergo necessarium est quod sint aliquæ virtutes infusæ morales ad hoc quod ratio ordinetur ad aliquem specialem finem ; sed sufficit quod ratio hominis in illum supernaturalem finem dirigatur. Hoc autem sufficienter fit per fidem. Ergo non oportet habere aliquas alias virtutes infusas.

7. Præterea, id quod fit virtute divina, non differt specie ab eo quod fit operatione naturæ. Eadem enim specie est sanitas quam aliquis miraculose recuperat, et quam natura operatur. Si igitur sit aliqua virtus infusa, quæ a Deo esset in nobis, et aliqua acquisita per actus nostros, non propter hoc specie differrent ; puta, si sit temperantia acquisita, et temperantia infusa. Duæ autem formæ quæ sunt unius speciei, non possunt simul esse in eodem subjecto. Ergo non potest esse

(1) *Al.* ratione. — (2) *Al.* enim.

quod ille qui habet temperantiam acquisitam, habeat temperantiam infusam.

8. Præterea, species virtutis ex actibus cognoscitur. Sed sunt idem specie actus temperantiæ infusæ et acquisitæ. Ergo et virtutes specie eædem. Probatio mediæ. Quæcumque conveniunt in materia et forma, sunt unius speciei. Sed actus temperantiæ infusæ et acquisitæ conveniunt in materia; uterque enim est circa delectabilia tactus; conveniunt etiam in forma, quia uterque in medietate consistit. Ergo actus temperantiæ infusæ et actus temperantiæ acquisitæ sunt ejusdem speciei.

9. Sed dicendum, quod differunt specie, eo quod ordinantur ad alium et ad alium finem : ex fine enim sumuntur species in moralibus. — Sed contra, secundum id aliqua possunt specie differre a quo sumitur species rei. Sed species in moralibus non sumitur a fine ultimo, sed a fine proximo; aliter enim omnes virtutes essent unius speciei, cum omnes ad beatitudinem ordinentur sicut ad ultimum finem. Ergo ex ordine ad ultimum finem non possunt dici in moralibus aliqua esse ejusdem speciei, vel specie differre; et ita temperantia infusa non differt specie a temperantia acquisita, ex hoc quod ordinat hominem in beatitudinem altiorem.

10. Præterea, nullus habitus moralis consequitur speciem ex hoc quod ab aliquo habitu movetur. Contingit enim unum habitum moralem moveri vel imperari a diversis secundum speciem; sicut habitus intemperantiæ (1) movetur ab habitu avaritiæ, cum quis mœchatur (2) ut furetur; ab habitu autem crudelitatis, cum quis mœchatur ut occidat. Et e converso diversi habitus secundum speciem ab eodem habitu imperantur; puta cum unus mœchatur ut furetur, alter vero occidit ut furetur. Sed temperantia vel fortitudo, aut aliqua aliarum virtutum moralium, non habet actum ordinatum ad beatitudinem vitæ æternæ, nisi inquantum imperatur a virtute quæ ultimum finem habet pro objecto. Ergo ex hoc non consequitur (3) speciem; et ita per hoc virtus infusa moralis non differt specie a virtute acquisita per hoc quod ordinatur ad finem vitæ æternæ.

11. Præterea, virtus infusa est in mente sicut in subjecto : dicit enim Augustinus (lib. VI contra Julianum, cap. VII, et concione III in Psal. CXVIII), quod virtus est bona qualitas mentis, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Sed virtutes morales non sunt in mente sicut in subjecto : nam temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium, ut Philosophus dicit III Ethic. (cap. X). Ergo virtutes morales non sunt infusæ.

12. Præterea, contraria sunt unius rationis. Sed vitium quod est contrarium virtuti, nunquam infunditur, sed solum ex

(1) *Al.* temperantiæ. — (2) *Al.* movetur. — (3) *Al.* sequitur.

actibus nostris causatur. Ergo nec virtutes infunduntur, sed solum ex actibus nostris causantur.

13. Præterea, homo ante acquisitionem virtutis est in potentia ad virtutes. Sed potentia et actus sunt unius generis : omne enim genus dividitur per potentiam et actum, ut patet in III Physic. Cum ergo potentia ad virtutem non sit ex infusione, videtur quod nec virtus ex infusione sit.

14. Præterea, si virtutes infunduntur, oportet quod simul infundantur. Cum gratia autem infunditur homini qui in peccato fuit, in actu; tunc non infunduntur sibi habitus virtutum moralium; adhuc enim post contritionem patitur passionum molestias; quod non est virtuosi, sed forte continentis; differt enim continens a temperato per hoc quod continens patitur quidem, sed non deducitur; temperatus autem non patitur, ut dicitur in VII Ethic. (cap. IX). Ergo videtur quod virtutes non sint nobis ex infusione gratiæ.

15. Præterea, dicit Philosophus II Ethic. (cap. III, in princ.), quod signum generati habitus oportet accipere fientem in operatione delectationem. Sed post contritionem non statim delectabiliter aliquis operatur ea (1) quæ sunt virtutum moralium. Ergo nondum habet habitum virtutum; non ergo virtutes morales causantur in nobis ex infusione gratiæ.

16. Præterea, ponamus, quod in aliquo ex multis actibus malis causatus sit aliquis habitus vitiosus : manifestum est quod in uno actu contritionis dimittuntur sibi peccata et infunditur gratia. Per unum autem (2) actum non destruitur habitus acquisitus, sicut nec per unum generatur. Cum igitur cum gratia simul infundantur virtutes morales, sequitur quod habitus virtutis moralis simul sit cum habitu vitii oppositi; quod est impossibile.

17. Præterea, ex eodem generatur virtus et corrumpitur, ut dicitur II Ethic. (cap. II, III et IV). Si igitur virtus non causetur in nobis ex actibus nostris, videtur sequi quod neque ex actibus nostris corrumpatur; et ita sequitur quod aliquis peccando mortaliter non amittat virtutem : quod est inconveniens.

18. Præterea, idem videtur esse mos et consuetudo. Ergo et eadem est virtus moralis, et consuetudinalis. Sed virtus consuetudinalis dicitur ex consuetudine; causatur enim ex frequenti bene agere. Ergo omnis virtus moralis causatur ex actibus, et non ex infusione gratiæ.

19. Præterea, si aliquæ virtutes sunt infusæ, oportet quod earum actus sint efficaciores quam actus hominis non habentis virtutes. Sed ex hujusmodi actibus causatur aliquis habitus virtutis in nobis. Ergo et ex actibus virtutum infusarum, si aliquæ sunt tales. Sed sicut dicitur II Eth. (cap. I. II et IV), quales sunt habitus, tales actus reddunt; et quales sunt actus, tales

(1) *Al.* in ea. — (2) *Al.* enim.

habitus causant. Habitus igitur causati ex actibus virtutum infusarum, sunt ejusdem speciei cum virtutibus infusis. Sequitur igitur quod duæ formæ ejusdem speciei sunt simul in eodem subjecto. Hoc est autem impossibile. Ergo impossibile videtur quod sint in nobis aliquæ virtutes infusæ.

Sed contra, Lucæ, ult., XL, dicitur : *Sedete hic in civitate donec induamini virtute ex alto.*

Præterea, Sap., VIII, 7, de divina sapientia dicitur, quod *sobrietatem et justitiam docet, etc.* Docet autem spiritus sapientiæ virtutem, eam causando. Ergo videtur quod virtutes morales sint nobis infusæ a Deo.

Præterea, actus virtutum quarumlibet debent esse meritorii, ad hoc quod per eas in beatitudinem ducamur. Sed meritum non potest esse nisi ex gratia. Ergo videtur quod virtutes causantur in nobis ex infusione gratiæ.

Respondeo dicendum, quod præter virtutes acquisitas ex actibus nostris, sicut jam dictum est, oportet ponere alias virtutes in homine a Deo infusas. Cujus ratio hinc accipi potest, quod virtus, ut dicit Philosophus (II Ethic., cap. VI) est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Secundum igitur quod bonum diversificatur in homine oportet etiam quod et virtus diversificetur; sicut patet quod aliud est bonum hominis inquantum est homo, et aliud inquantum civis. Et manifestum est quod aliquæ operationes possent esse convenientes homini inquantum est homo, quæ non essent convenientes ei secundum quod est civis. Et propter hoc Philosophus dicit in III Politic. (cap. III), quod alia est virtus quæ facit hominem bonum, et alia quæ facit civem bonum. Considerandum est autem, quod est duplex hominis bonum : unum quidem quod est proportionatum suæ naturæ; aliud autem quod suæ naturæ facultatem excedit. Cujus ratio est, quia oportet quod passivum consequatur perfectiones ab agente diversimode secundum diversitatem virtutis agentis : unde videmus quod perfectiones et formæ quæ causantur ex actione naturalis agentis, non excedunt naturalem facultatem recipientis : potentiæ enim passivæ naturali proportionatur virtus activa naturalis. Sed perfectiones et formæ quæ proveniunt ab agente supernaturali infinitæ virtutis, quod Deus est, excedunt facultatem naturæ recipientis; unde anima rationalis, quæ immediate a Deo causatur, excedit capacitatem suæ materiæ, ita quod materia corporalis non totaliter potest comprehendere et includere ipsam; sed remanet aliqua virtus ejus et operatio in qua non communicat materia corporalis : quod non contingit de aliqua aliarum formarum quæ causantur ab agentibus naturalibus. Sicut autem homo suam primam perfectionem, scilicet animam, acquirit ex actione Dei; ita et ultimam suam perfectionem, quæ est perfecta hominis felicitas, immediate habet a Deo, et in ipso quie-

scit : quod quidem ex hoc patet quod naturale hominis desiderium in nullo alio quietari potest, nisi in solo Deo. Innatum est enim homini ut ex causatis desiderio quodam moveatur ad inquirendum causas ; nec quiescit illud desiderium quousque perventum fuerit ad primam causam, quæ Deus est. Oportet igitur quod, sicut prima perfectio hominis, quæ est anima rationalis, excedit facultatem materiæ corporalis ; ita ultima perfectio ad quam homo potest pervenire, quæ est beatitudo vitæ æternæ, excedat facultatem totius humanæ naturæ. Et quia unumquodque ordinatur ad finem per operationem aliquam, et ea quæ sunt ad finem, oportet esse aliqualiter fini proportionata; necessarium est esse aliquas hominis perfectiones quibus ordinetur ad finem supernaturalem, quæ excedant facultatem principiorum naturalium hominis. Hoc autem esse non posset, nisi supra principia naturalia aliqua supernaturalia operationum principia homini infundantur a Deo. Naturalia autem operationum principia sunt essentia animæ, et potentiæ ejus, scilicet intellectus et voluntas, quæ sunt principia operationum hominis, inquantum hujusmodi : nec hoc esse posset, nisi intellectus haberet cognitionem principiorum per quæ in aliis dirigeretur, et nisi voluntas haberet naturalem inclinationem ad bonum naturæ sibi proportionatum ; sicut in præcedenti quæstione (art. 8 et 9) dictum est. Infunditur igitur divinitus homini ad peragendas actiones ordinatas in finem vitæ æternæ primo quidem gratia, per quam habet anima quoddam spirituale esse, et deinde fides, spes, et caritas ; ut per fidem intellectus illuminetur de aliquibus supernaturalibus cognoscendis, quæ se habent in isto ordine sicut principia naturaliter cognita in ordine connaturalium operationum ; per spem autem et caritatem acquirit voluntas quamdam inclinationem in illud bonum supernaturale ad quod voluntas humana per naturalem inclinationem non sufficienter ordinatur. Et sicut præter ista principia naturalia requiruntur habitus virtutum ad perfectionem hominis secundum modum sibi connaturalem, ut supra (art. præc.) dictum est ; ita ex divina influentia consequitur homo, præter præmissa supernaturalia principia, aliquas virtutes infusas, quibus perficitur ad operationes ordinandas in finem vitæ æternæ.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut secundum primam perfectionem homo est perfectus dupliciter ; uno modo secundum nutritivam et sensitivam, quæ quidem perfectio non excedit capacitatem materiæ corporalis ; alio modo secundum partem intellectivam, quæ naturalem et corporalem excedit ; et secundum hanc simpliciter est homo perfectus, primo autem modo secundum quid ; ita et quantum ad perfectionem finis, dupliciter homo potest esse perfectus ; uno modo secundum capacitatem suæ naturæ, alio modo secundum quam-

dam supernaturalem perfectionem; et sic dicitur homo perfectus esse simpliciter; primo autem modo secundum quid. Unde duplex competit virtus homini; una quæ respondet primæ perfectioni, quæ non est completa virtus; alia quæ respondet suæ perfectioni ultimæ; et hæc est vera et perfecta hominis virtus.

Ad secundum dicendum, quod natura providit homini in necessariis secundum suam virtutem; unde respectu eorum quæ facultatem naturæ non excedunt, habet homo a natura non solum principia receptiva, sed etiam principia activa; respectu autem eorum quæ facultatem naturæ excedunt, habet homo a natura aptitudinem ad recipiendum.

Ad tertium dicendum, quod semen hominis agit secundum totam virtutem hominis; semina autem virtutum animæ humanæ naturaliter indita non agunt secundum totam virtutem Dei; unde non sequitur quod ex eis possit causari quidquid potest causare Deus.

Ad quartum dicendum, quod cum nullum meritum sit sine caritate, actus virtutis acquisitæ non potest esse meritorius sine caritate: cum caritate autem simul infunduntur aliæ virtutes; unde actus virtutis acquisitæ non potest esse meritorius nisi mediante virtute infusa. Nam virtus ordinata in finem inferiorem non facit actum ordinatum ad finem superiorem, nisi mediante virtute superiori; sicut fortitudo, quæ est virtus hominis qua homo, non ordinat actum suum ad bonum politicum, nisi mediante fortitudine quæ est virtus hominis inquantum est civis.

Ad quintum dicendum, quod quando aliqua actio procedit ex pluribus agentibus ad invicem ordinatis, ejus perfectio et bonitas impediri potest per impedimentum unius agentium, etiam si aliud fuerit perfectum: quantumcumque enim artifex sit perfectus, non faciet operationem perfectam, si instrumentum fuerit defectivum. In operationibus autem hominis quas oportet bonas fieri per virtutem, hoc considerandum est: quod actio superioris potentiæ non dependet ab inferiori potentia; sed actio inferioris dependet a superiori: et ideo ad hoc quod actus inferiorum virium sint perfecti, scilicet irascibilis et concupiscibilis, requiritur quod non solum intellectus sit ordinatus in finem ultimum per fidem, et voluntas per caritatem; sed etiam quod inferiores vires, scilicet irascibilis et concupiscibilis, habeant proprias operationes, ad hoc quod earum actus sint boni, et ordinabiles in finem ultimum.

Unde etiam patet solutio ad sextum.

Ad septimum dicendum, quod omnem formam quam operatur natura, potest etiam eamdem specie Deus operari per seipsum sine operatione naturæ: et secundum hoc, sanitas quæ a Deo miraculose perficitur, est ejusdem speciei cum sanitate

quam facit natura. Unde non sequitur quod omnem formam quam Deus potest facere, possit etiam natura perficere ; unde non oportet quod virtus infusa, quæ est immediate a Deo, sit ejusdem speciei cum virtute acquisita.

Ad octavum dicendum, quod temperantia infusa et acquisita conveniunt in materia, utraque enim est circa delectabilia tactus ; sed non conveniunt in forma effectus vel actus : licet enim utraque quærat medium, tamen alia ratione requirit medium temperantia infusa quam temperantia acquisita ; nam temperantia infusa exquirit medium secundum rationes legis divinæ, quæ accipiuntur ex ordine ad ultimum finem ; temperantia autem acquisita accipit medium secundum inferiores rationes, in ordine ad bonum præsentis vitæ.

Ad nonum dicendum, quod ultimus finis non dat speciem in moralibus nisi quatenus in fine proximo est debita proportio ad ultimum finem ; oportet enim ea quæ sunt ad finem, esse proportionata fini. Et hoc etiam bonitas consilii requirit, ut quis convenienti medio finem sortiatur, ut patet per Philosophum VI Metaph. (VI Topic., cap. IX).

Ad decimum dicendum, quod actus alicujus habitus, prout imperatur ab illo habitu, accipit quidem speciem moralem, formaliter loquendo, de ipso actu ; unde cum quis fornicatur ut furetur, actus iste, licet materialiter sit intemperantiæ, tamen formaliter est avaritiæ. Sed licet actus intemperantiæ accipiat aliqualiter speciem, prout imperatur ab avaritia ; non tamen ex hoc intemperantia speciem accipit secundum quod actus est ab avaritia imperatus. Ex hoc ergo quod actus temperantiæ vel fortitudinis imperantur a caritate ordinante eos in ultimum finem ; ipsi quidem actus formaliter speciem sortiuntur ; nam formaliter loquendo fiunt actus caritatis ; non tamen ex hoc sequeretur quod temperantia et fortitudo infusæ differunt specie ab acquisitis ex hoc quod imperatur a caritate earum actus ; sed ex hoc quod earum actus secundum eam rationem sunt in medio constituti, prout ordinabiles ad ultimum finem qui est caritatis objectum.

Ad undecimum dicendum, quod temperantia infusa est in irascibili. Irascibilis autem et concupiscibilis sic accipiunt nomen rationis vel rationalis, inquantum participant aliqualiter ratione, inquantum obediunt ei. Illa ergo secundum eumdem modum accipiunt nomen mentis, prout obediunt menti ; ut verum sit quod Augustinus dicit (loco citato in arg., et refertur II Sent., dist. XXVIII), quod virtus infusa est bona qualitas mentis.

Ad duodecimum dicendum, quod vitium hominis est per hoc quod ad inferiora reducitur ; sed virtus ejus est per hoc quod in superiora elevatur (1) ; et ideo vitium non potest esse ex infusione, sed solum virtus.

(1) *Al.* vitium hominis est per hoc quod in superiora elevatur, etc.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod quando aliquod passivum natum est consequi diversas perfectiones a diversis agentibus ordinatis, secundum differentiam et ordinem potentiarum activarum in agentibus, est differentia et ordo potentiarum passivarum in passivo ; quia potentiæ passivæ respondet potentia activa : sicut patet quod aqua vel terra habet aliquam potentiam secundum quam nata est moveri ab igne ; et aliam secundum quam nata est moveri a corpore cœlesti ; et ulterius aliam secundum quam nata est moveri a Deo. Sicut enim ex aqua vel terra potest aliquid fieri virtute corporis cœlestis, quod non potest fieri virtute ignis ; ita ex eis potest aliquid fieri virtute supernaturalis agentis quod non potest fieri virtute alicujus naturalis agentis ; et secundum hoc dicimus, quod in tota creatura est quædam obedientialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit. Sic igitur et in anima est aliquid in potentia, quod natum est reduci in actum ab agente connaturali ; et hoc modo sunt in potentia in ipsa virtutes acquisitæ. Alio modo aliquid est in potentia in anima quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam ; et sic sunt in potentia in anima virtutes infusæ.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod passiones ad malum inclinantes non totaliter tolluntur neque per virtutem acquisitam, neque per virtutem infusam, nisi forte miraculose ; quia semper remanet colluctatio carnis contra spiritum, etiam post moralem virtutem ; de qua dicit Apostolus, Gal., v, 17, quod *caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem.* Sed tam per virtutem acquisitam quam infusam hujusmodi passiones modificantur, ut ab his homo non effrenate moveatur. Sed quantum ad aliquid prævalet in hoc virtus acquisita, et quantum ad aliquid virtus infusa. Virtus enim acquisita prævalet quantum ad hoc quod talis impugnatio minus sentitur ; et hoc habet ex causa sua ; quia per frequentes actus quibus homo est assuefactus ad virtutem, homo jam dissuevit talibus passionibus obedire, cum consuevit eis resistere ; ex quo sequitur quod minus earum molestias sentiat. Sed prævalet virtus infusa quantum ad hoc quod facit quod hujusmodi passiones etsi sentiantur (1), nullo tamen modo dominentur ; virtus enim infusa facit quod nullo modo obediatur concupiscentiis peccati ; et facit hoc infallibiliter ipsa manente. Sed virtus acquisita deficit in hoc, licet in paucioribus, sicut et aliæ inclinationes naturales deficiunt in minori parte ; unde Apostolus, Rom., VII, 5 : *Cum essemus in carne, passiones peccatorum quæ per legem erant, operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti; nunc autem soluti sumus a lege mortis in qua detinebamur, ita ut serviamus in novitate spiritus, et non in vetustate litteræ.*

(1) *Al.* famulentur.

Ad decimumquintum dicendum, quod quia a principio virtus infusa non semper ita tollit sensum passionum sicut virtus acquisita, propter hoc a principio non ita delectabiliter operatur. Non tamen hoc est contra rationem virtutis ; quia quandoque ad virtutem sufficit sine tristitia operari ; nec requiritur quod delectabiliter operetur propter molestias quæ sentiuntur ; sicut Philosophus dicit III Ethicorum (cap. vi), quod forti sufficit sine tristitia operari.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet per actum unum simplicem non corrumpatur habitus acquisitus, tamen actus contritionis habet quod corrumpat habitum vitii generatum ex virtute gratiæ ; unde in eo qui habuit habitum intemperantiæ, cum conteritur, non remanet cum virtute temperantiæ infusa habitus intemperantiæ in ratione habitus, sed in via corruptionis, quasi dispositio quædam. Dispositio autem non contrariatur habitui pefecto.

Ad decimumseptimum dicendum, quod licet virtus infusa non causetur ex actibus, tamen actus possunt ad eam disponere ; unde non est inconveniens quod per actus corrumpatur ; quia per indispositionem materiæ tollitur forma, sicut propter indispositionem corporis anima separatur.

Ad decimumoctavum dicendum, quod virtus moralis non dicitur a more secundum quod *mos* significat consuetudinem appetitivæ virtutis : secundum hoc enim virtutes infusæ possent dici morales, licet non causentur ex consuetudine.

Ad decimumnonum dicendum, quod actus virtutis infusæ non causant aliquem habitum, sed per eos augetur habitus præexistens : quia nec ex actibus virtutis acquisitæ aliquis habitus generatur ; alias multiplicarentur habitus in infinitum.

ARTICULUS XI. — *Utrum virtus infusa augeatur.*

Undecimo quæritur, utrum virtus infusa augeatur. Et videtur quod non. Nihil enim augetur nisi quantum. Virtus autem non est quantitas, sed qualitas. Ergo non augetur.

2. Præterea, virtus est forma accidentalis. Sed forma est simplicissima et invariabili essentia consistens. Ergo virtus non variatur secundum suam essentiam ; ergo nec secundum essentiam augetur.

3. Præterea, qnod augetur, movetur. Quod igitur secundum essentiam augetur, secundum essentiam movetur. Sed quod mutatur secundum suam essentiam, corrumpitur vel generatur. Sed generatio et corruptio sunt mutationes in substantia. Ergo caritas non augetur per essentiam, nisi cum corrumpitur vel generatur.

4. Præterea, essentialia non augentur nec minuuntur. Manifestum est autem quod essentia virtutis est essentialis. Ergo virtus secundum essentiam non augetur.

5. Præterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Augmentum autem et diminutio sunt contraria. Ergo nata sunt fieri circa idem. Virtus autem infusa non diminuitur : quia neque diminuitur per actum virtutis, quia per eum magis roboratur; neque per actum peccati venialis, quia sic multa peccata venialia tollerent totaliter caritatem et alias virtutes iufusas, quod est impossibile; sic enim multa venialia æquipollerent uni peccato mortali : neque etiam minuitur per peccatum mortale; quia mortale peccatum tollit caritatem et alias virtutes infusas. Ergo virtus infusa non augetur.

6. Præterea, simile simili augetur, ut dicitur in II de Anima (cap. XXXVIII). Si ergo virtus infusa augetur, oportet quod augeatur per additionem virtutis. Sed hoc non potest esse, quia virtus simplex est. Simplex autem simplici additum non facit majus; sicut punctum additum puncto non facit lineam majorem. Ergo virtus infusa augeri non potest.

7. Præterea, I de Generatione (com. XXXI) dicitur, quod augmentum est præexistentis magnitudinis additamentum. Si ergo virtus augetur, oportet quod aliquid sibi addatur; et sic erit magis composita, et magis recedens a divina similitudine, et per consequens minus bona; quod est inconveniens. Relinquitur ergo quod virtus non augetur.

8. Præterea, omne quod augetur, movetur; omne quod movetur est corpus; virtus non est corpus. Ergo non augetur.

9. Præterea, cujus causa est invariabilis, et ipsum est invariabile. Sed causa virtutis infusæ, quæ est Deus, invariabilis est. Ergo virtus infusa est invariabilis; ergo non recipit magis et minus; et ita non augetur.

10. Præterea, virtus est in genere habitus, sicut et scientia. Si ergo virtus augetur oportet quod augeatur sicut et scientia augetur. Scientia autem augetur per multiplicationem objectorum, prout scilicet ad plura se extendit. Sic autem non augetur virtus, ut patet in caritate : quia minima caritas se extendit ad omnia diligenda secundum caritatem. Ergo virtus nullo modo augetur.

11. Præterea, si virtus augetur, oportet quod ad aliquam speciem motus, ejus augmentum reducatur. Sed non potest reduci nisi ad alterationem, quæ est motus in qualitate. Alteratio autem, secundum Philosophum, VII Phys. (text. XX), non est in anima nisi secundum partem sensitivam in qua non est caritas, neque plures aliarum virtutum infusarum. Ergo non omnis virtus infusa augetur.

12. Præterea, si virtus infusa augetur, oportet quod augeatur a Deo, qui eam causat. Si autem Deus eam auget, oportet quod hoc fiat per alium ejus influxum. Sed novus influxus non potest esse, nisi sit nova virtus infusa. Ergo virtus infusa non potest augeri nisi per additionem novæ virtutis. Sic autem non

potest augeri, ut supra ostensum est. Ergo virtus infusa nullo modo augetur.

13. Præterea, habitus maxime augentur ex actibus. Cum igitur virtus sit habitus ; si augetur, maxime augetur per suum actum. Sed hoc non potest esse, ut videtur ; cum actus egrediatur ab habitu. Nihil autem augetur per hoc quod aliquid ab eo egreditur, sed per hoc quod aliquid in eo recipitur. Ergo virtus nullo modo augetur.

14. Præterea, omnes actus virtutis unius sunt rationis. Si igitur aliqua virtus per suum actum augetur, oportet quod per quemlibet actum augeatur ; quod videtur esse falsum ex experimento ; non enim experimur quod virtus in quolibet actu crescat.

15. Præterea, illud cujus ratio in superlativo consistit, non potest augeri : optimo enim non est aliquid melius, nec albissimo est aliquid albius. Sed ratio virtutis in superlatione consistit : est enim virtus ultimum potentiæ. Ergo virtus non potest augeri.

16. Præterea, omne illud cujus ratio consistit in aliquo indivisibili, caret intensione et remissione ; sicut forma substantialis, et numerus, et figura. Sed ratio virtutis consistit in quodam indivisibili ; est enim in medietate consistens. Ergo virtus non intenditur neque remittitur.

17. Præterea, nullum infinitum potest augeri ; quia infinito non est aliquid majus. Sed virtus infusa est infinita, quia per eam meretur homo infinitum bonum, scilicet Deum. Ergo virtus infusa augeri non potest.

18. Præterea, nulla res procedit ultra suam perfectionem, quia perfectio est terminus rei. Sed virtus est perfectio habentis eam, dicitur enim VII Phys., quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Ergo virtus non augetur.

Sed contra est quod dicitur I Petr., II, 2 : *Sicut modo geniti infantes rationabiles et sine dolo lac concupiscite*, *ut in eo crescatis in salutem*. Non autem crescit aliquis in salutem nisi per augmentum virtutis, per quam homo in salutem ordinatur. Ergo virtus augetur.

Præterea, Augustinus dicit (tract. v in Joan.), quod caritas augetur, ut aucta mereatur et perfici.

Respondeo dicendum, quod multis error accidit circa formas ex hoc quod de eis judicant sicut de substantiis judicatur : quod quidem ex hoc contingere videtur, quod formæ per modum substantiarum signantur in abstracto, ut albedo, vel virtus, aut aliquid hujusmodi ; unde aliqui modum loquendi sequentes, sic de eis judicant ac si essent substantiæ. Et ex hinc processit error tam eorum qui posuerunt latitationem formarum, quam eorum qui posuerunt formas esse a creatione. Æstimaverunt enim quod formis competeret fieri (1) sicut competit substan-

(1) *Al.* figura.

tiis; et ideo non invenientes ex quo formæ generentur, posuerunt eas vel creari, vel præexistere in materia; non attendentes, quod sicut esse non est formæ, sed subjecti per formam; ita nec fieri, quod terminatur ad esse, est formæ, sed subjecti. Sicut enim forma ens dicitur, non quia ipsa sit, si proprie loquamur, sed quia aliquid ea est; ita et forma fieri dicitur, non quia ipsa fiat, sed quia ea aliquid fit; dum scilicet subjectum reducitur de potentia in actum. Sic autem et circa augmentum qualitatum accidit; de quo aliqui locuti sunt ac si qualitates et formæ substantiæ essent. Substantia autem augeri dicitur, inquantum ipsa est subjectum motus quo pervenitur de minori quantitate in majorem, qui motus augmenti dicitur. Et quia augmentum substantiæ fit per additionem substantiæ ad substantiam; quidam æstimaverunt, quod hoc modo caritas, sive quælibet virtus infusa, augeatur per additionem caritatis ad caritatem, vel virtutis ad virtutem, aut albedinis ad albedinem: quod omnino stare non potest. Nam non potest intelligi additio unius ad alterum nisi præintellecta dualitate. Dualitas autem in formis unius speciei non potest intelligi nisi per alietatem subjecti. Formæ enim unius speciei non diversificantur numero nisi per subjectum. Si igitur qualitas additur qualitati, oportet alterum duorum esse: vel quod subjectum addatur subjecto, ut puta quod unum album addatur alteri albo; aut quod aliquid in subjecto fiat album, quod prius non fuit album, ut quidam posuerunt circa qualitates corporeas; quod etiam improbat Philosophus in IV Physicorum. Cum enim aliquid fit magis curvum, non curvatur aliquid quod prius curvum non fuit; sed totum fit magis curvum. Circa qualitates autem spirituales, quarum subjectum est anima, vel pars animæ, impossibile est etiam hoc fingere. Unde quidam alii dixerunt caritatem, et alias virtutes infusas, non augeri essentialiter; sed quod dicuntur augeri, vel inquantum radicantur fortius in subjecto, vel inquantum ferventius vel intensius operantur. Sed hoc quidem dictum aliquam rationem haberet, si caritas esset quædam substantia habens per se esse absque substantia; unde et Magister Sententiarum (lib. I Sentent., dist. XVII), æstimans caritatem esse aliquam substantiam, scilicet ipsum Spiritum sanctum, non irrationabiliter hunc modum augmenti posuisse videtur. Sed alii, æstimantes caritatem esse qualitatem quamdam, penitus irrationabiliter sunt locuti. Nihil enim est aliud qualitatem aliquam augeri, quam subjectum magis participare qualitatem, non enim est aliquod esse qualitatis nisi quod habet in subjecto. Ex hoc autem ipso quod subjectum magis participat qualitatem, vehementius operatur; quia unumquodque agit inquantum est actu; unde quod magis est reductum in actum, perfectius agit. Ponere igitur quod aliqua qualitas non augeatur secundum essentiam, sed augeatur secundum radicationem in subjecto,

vel secundum intensionem actus, est ponere contradictoria esse simul. Et ideo considerandum restat quomodo aliquæ qualitates et formæ augeri dicuntur; et quæ sunt quæ augeri possunt. Sciendum est ergo, quod cum nomina sint signa intellectuum ut dicitur I Periher. (in princ.); sicut ex magis notis cognoscimus minus nota, ita etiam ex magis notis minus nota nominamus. Et inde est quod, quia motus localis est notior inter omnes motus, ex contrarietate secundum locum derivatur nomen distantiæ ad omnia contraria inter quæ potest esse aliquis motus; ut dicit Philosophus X Metaphys. Et similiter, quia motus substantiæ secundum quantitatem est sensibilior quam motus secundum alterationem; inde est quod nomina convenientia motui secundum quantitatem derivantur ad alterationem; et inde est quod, sicut corpus quod movetur ad quantitatem perfectam dicitur augeri, et ipsa quantitas perfecta dicitur magna respectu imperfectæ; ita illud quod movetur de qualitate imperfecta ad perfectam, dicitur augeri secundum qualitatem; et ipsa qualitas perfecta dicitur magna respectu imperfectæ. Et quia perfectio uniuscujusque rei est ejus bonitas; ideo Augustinus dicit, quod in his quæ non magna mole sunt, idem est esse majus quod melius. Moveri autem de forma imperfecta ad perfectam, nihil est aliud quam subjectum magis reduci in actum; nam forma actus est; unde subjectum magis percipere formam, nihil aliud est quam ipsum reduci magis in actum illius formæ. Et sicut ab agente reducitur aliquid de pura potentia in actum formæ; ita etiam per actionem agentis reducitur de actu imperfecto in actum perfectum. Sed hoc non contingit in omnibus formis, propter duo. Primo quidem ex ipsa ratione formæ; eo scilicet quod id quod perficit rationem formæ, est aliquid indivisibile, puta numerus. Nam unitas addita constituit speciem; unde binarius aut trinarius non dicitur secundum magis et minus; et per consequens non invenitur magis et minus neque in quantitatibus quæ denominantur a numeris, puta bicubitum vel tricubitum, neque in figuris, puta triangulare et quadratum; et in proportionibus, puta duplum et triplum. Alio modo ex comparatione formæ ad subjectum; quia inhæret ei modo indivisibili. Et propter hoc forma substantialis non recipit intensionem vel remissionem, quia dat esse substantiale, quod est uno modo; ubi enim est aliud esse substantiale, est alia res: et propter hoc Philosophus, VIII Metaphys. (com. x), assimilat definitiones numeris. Et inde est etiam quod nihil quod substantialiter de altero prædicatur, etiam si sit in genere accidentis, prædicatur secundum magis et minus; non enim dicitur albedo magis et minus color. Et propter hoc etiam qualitates in abstracto signatæ, quia signantur per modum substantiæ, nec intenduntur nec remittuntur; non enim dicitur albedo magis et minus, sed album. Neutra

autem istarum causarum est in caritate et in aliis virtutibus infusis, quare non intendantur et remittantur; quia neque earum ratio in indivisibili consistit, sicut ratio numeri; neque dant esse substantiale subjecto, sicut formæ substantiales; et ideo intenduntur et remittuntur, inquantum subjectum reducitur magis in actum ipsarum per actionem agentis causantis eas; unde sicut virtutes acquisitæ augentur ex actibus per quos causantur, ita virtutes infusæ augentur per actionem Dei, a quo causantur. Actus autem nostri comparantur ad augmentum caritatis et virtutum infusarum, ut disponentes, sicut ad caritatem a principio obtinendam; homo enim faciens quod in se est, præparat se ut a Deo recipiat caritatem. Ulterius autem actus nostri possunt esse meritorii respectu augmenti caritatis; quia præsupponunt caritatem, quæ est principium merendi. Sed nullus potest mereri, quin a principio obtineat caritatem; quia meritum sine caritate esse non potest. Sic igitur caritatem augeri per intensionem dicimus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in caritate et aliis qualitabus dicitur augmentem per similitudinem, ita et quantitas, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad secundum dicendum, quod forma est invariabilis, quia non est variationis subjectum; potest tamen dici variabilis, prout subjectum secundum eam variatum, plus et minus eam participat.

Ad tertium dicendum, quod motus alicujus rei potest intelligi secundum essentiam dupliciter. Uno modo quantum ad id quod est proprium, esse scilicet essentialis, vel non esse; et sic motus secundum essentiam non est nisi motus secundum esse et non esse, qui est generatio et corruptio. Alio modo, potest intelligi motus secundum essentiam, si sit motus secundum quodcumque adhærens essentiæ; sicut dicimus corpus essentialiter moveri quando movetur secundum locum; quia de loco ad locum ejus subjectum transfertur; sicut etiam et aliqua qualitas dicitur suo modo moveri essentialiter, prout variatur secundum perfectum et imperfectum; vel magis subjectum secundum eam, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad quartum dicendum, quod id quod prædicatur essentialiter de caritate, non prædicatur de ea secundum magis et minus; non enim dicitur magis vel minus virtus; sed major caritas dicitur magis virtus propter modum significandi, quia significatur ut substantia. Sed quia ipsa non prædicatur essentialiter de suo subjecto; subjectum secundum eam recipit magis et minus: ut dicatur subjectum habens magis caritatis vel minus; et quod est habens magis caritatem est magis virtuosum.

Ad quintum dicendum, quod caritas non diminuitur, quia non habet causam diminutionis, ut Ambrosius probat; habet autem causam augmenti, scilicet Deum.

AD SEXTUM dicendum, quod augmentum quod fit per additionem, est augmentum substantiæ quantæ. Sic autem caritas non augetur, ut dictum est, in corp. art.

Et per hoc patet solutio AD SEPTIMUM.

AD OCTAVUM dicendum, quod caritas dicitur augeri vel moveri, non quia ipsa sit subjectum motus, sed quia ejus subjectum secundum ipsam movetur et augetur.

AD NONUM dicendum, quod licet Deus sit invariabilis, tamen absque sua variatione variat res; non enim est necessarium ut omne movens movetur, ut probatur in lib. Physic. Et hoc præcipue Deo competit, quia non agit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem.

AD DECIMUM dicendum, quod omnibus qualitatibus et formis est communis ratio magnitudinis quæ dicta est, scilicet perfectio earum in subjecto. Aliquæ tamen qualitates, præter istam magnitudinem seu quantitatem quæ competit eis per se, habent aliam magnitudinem vel quantitatem quæ competit eis per accidens; et hoc dupliciter. Uno modo ratione subjecti; sicut albedo dicitur quanta per accidens, quia subjectum ejus est quantum; unde augmentato subjecto, augmentatur albedo per accidens. Sed secundum hoc augmentum, non dicitur aliquid magis album, sed major albedo, sicut et dicitur aliquid majus album; non enim aliter prædicantur ea quæ pertinent ad hoc augmentum, de albedine, et de subjecto ratione cujus albedo per accidens augeri dicitur. Sed hic modus quantitatis et augmenti non competit qualitatibus animæ, scilicet scientiis et virtutibus. Alio modo quantitas et augmentum attribuitur alicui qualitati per accidens, ex parte objecti in quod agit; et hæc dicitur quantitas virtutis; quæ magis dicitur propter quantitatem objecti vel continentiam; sicut dicitur magnæ virtutis qui magnum pondus potest ferre, vel qualitercumque potest magnam rem facere, sive magnitudine dimensiva, sive magnitudine perfectionis, vel secundum quantitatem discretam ; sicut dicitur aliquis magnæ virtutis qui potest multa facere. Et hoc modo quantitas per accidens potest attribui qualitatibus animæ, scilicet scientiis et virtutibus. Sed tamen hoc interest inter scientiam et virtutem, quia de ratione scientiæ non est quod se extendat in actum respectu omnium objectorum; non enim est necesse quod sciens omnia scibilia cognoscat : sed de ratione virtutis est quod in omnibus virtuose se agat; unde scientia potest augeri vel secundum numerum objectorum, vel secundum intensionem ejus in subjecto; virtus autem uno modo tantum. Sed considerandum est, quod ejusdem rationis est quod aliqua qualitas in aliquid magnum possit, et quod ipsa sit magna, sicut ex supradictis patet; unde etiam magnitudo perfectionis potest dici magnitudo virtutis.

AD UNDECIMUM dicendum, quod motus augmenti caritatis

reducitur ad alterationem, non secundum quod alteratio est inter contraria, prout est tantum in sensibilibus, et in sensibili parte animæ; sed prout alteratio et passio dicitur secundum receptionem et perfectionem; sicut sentire et intelligere est quoddam pati et alterari; et sic distinguit Philosophus alterationem et passionem in II de Anima (com. LVII et LVIII).

Ad duodecimum dicendum, quod Deus auget caritatem, non novam caritatem infundendo, sed eam quæ preexistebat, perficiendo.

Ad decimumtertium dicendum, quod sicut actus egrediens ab agente potest causare virtutem acquisitam propter impressionem virtutum activarum in passivis, ut supra (in corp. art.) dictum est; ita et potest eam augere.

Ad decimumquartum dicendum, quod caritas et aliæ virtutes infusæ non augentur active ex actibus, sed tantum dispositive et meritorie, ut dictum est (loc. cit.): nec tamen oportet quod quilibet actus perfectus correspondeat quantitati virtutis; non enim oportet quod habens caritatem, semper operetur secundum totum posse caritatis; usus enim habituum subjacet voluntati.

Ad decimumquintum dicendum, quod ratio virtutis non consistit in superlatione quantum ad se, sed quantum ad suum objectum: quia per virtutem ordinatur homo ad ultimum potentiæ, quod est bene operari: unde Philosophus dicit, VII Physic. (com. XVII et XVIII), quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Tamen ad hoc optimum aliquis potest esse magis vel minus dispositus; et secundum hoc, virtus recipit magis vel minus. Vel dicendum, quod ultimum non dicitur simpliciter, sed ultimum specie; sicut ignis est specie subtilissimum corporum, et homo dignissima creaturarum; et tamen unus homo est dignior altero.

Ad decimumsextum dicendum, quod ratio virtutis non consistit in indivisibili secundum se, sed ratione sui subjecti, inquantum quærit medium: ad quod quærendum potest aliquis diversimode se habere, vel pejus vel melius. Et tamen ipsum medium non est omnino indivisibile; habet enim aliquam latitudinem: sufficit enim ad virtutem quod appropinquet ad medium, ut dicitur II Ethicor. (cap. VI); et propter hoc unus actus altero virtuosior dicitur.

Ad decimumseptimum dicendum, quod virtus caritatis est infinita ex parte Dei, vel finis; sed ad illum infinitum caritas finite disponit; unde potest magis vel minus esse.

Ad decimumoctavum dicendum, quod non omne perfectum est perfectissimum, sed solum illud quod est in ultimo actualitatis; et ideo nihil prohibet, quod est perfectum secundum virtutem, adhuc magis perfici.

ARTICULUS XII. — *Utrum virtutes inter se distinguantur.* (I-II p., quæst. LXVII, art. 2.)

Duodecimo quæritur de distinctione virtutum. Et videtur quod non recte virtutes distinguantur. Moralia enim recipiunt speciem ex fine. Si igitur virtutes distinguantur secundum speciem, oportet quod hoc sit ex parte finis. Sed non ex parte finis proximi : quia sic essent infinitæ virtutes secundum speciem. Ergo ex parte finis ultimi. Sed finis ultimus virtutum est unus tantum, scilicet Deus, sive felicitas. Ergo est una tantum virtus.

2. Præterea, ad unum finem pervenitur una operatione. Una autem operatio est ex una forma. Ergo ad unum finem ordinatur homo per unam formam. Finis autem hominis est unus : scilicet felicitas. Ergo et virtus, quæ est forma per quam homo ordinatur ad felicitatem, est una tantum.

3. Præterea, formæ et accidentia recipiunt numerum secundum materiam vel subjectum. Subjectum autem virtutis est anima, vel potentia animæ. Ergo videtur quod virtus sit una tantum, quia anima est una; vel saltem quod virtutes non excedant numerum potentiarum animæ.

4. Præterea, habitus distinguuntur per objecta, sicut et potentiæ. Cum ergo virtutes sint quidam habitus : videtur quod eadem sit ratio distinctionis virtutum et potentiarum animæ; et sic, virtutes non excedunt numerum potentiarum animæ.

5. Sed dicendum, quod habitus distinguuntur per actus, et non per potentias. — Sed contra, principiata distinguuntur secundum principia, et non e converso; quia ab eodem res habent esse et unitatem. Sed habitus sunt principia actuum. Ergo magis distinguuntur actus penes habitus quam e converso.

6. Præterea, virtus necessaria est ad hoc quod homo inclinetur ad id quod est virtutis per modum naturæ : est enim virtus, ut Tullius dicit (lib. II de invent.), habitus in modum naturæ rationi consentaneus. Ad id igitur ad quod ipsa potentia naturaliter inclinatur, non indiget homo virtute. Sed voluntas hominis naturaliter inclinatur ad ultimum finem. Ergo circa ultimum finem non est necessarius homini aliquis habitus virtutis; propter quod nec philosophi posuerunt aliquas virtutes quarum objectum esset felicitas. Nec ergo nos debemus ponere aliquas virtutes theologicas, cujus objectum sit Deus, qui est ultimus finis.

7. Præterea, virtus est dispositio perfecti ad optimum. Sed fides et spes imperfectionem quamdam important; quia fides est de non visis, spes de non habitis; propter quod, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, ut dicitur I Corinth., XIII, 10. Ergo fides et spes non debent poni virtutes.

8. Præterea, ad Deum non potest aliquis ordinari nisi per intellectum et affectum. Sed fides sufficienter ordinat intellectum hominis in Deum, caritas autem affectum. Ergo præter fidem et caritatem non debet poni spes virtus theologica.

9. Præterea, id quod est generale omni virtuti, non debet poni specialis virtus. Sed caritas videtur esse communis omnibus virtutibus; quia, ut dicit Augustinus in lib. de moribus Ecclesiæ (cap. XV), nihil aliud est virtus quam ordo amoris : ipsa etiam caritas dicitur esse forma omnium virtutum. Ergo non debet poni una specialis virtus inter theologicas.

10. Præterea, in Deo non solum consideratur veritas quam respicit fides, vel sublimitas quam respicit spes, vel bonitas quam respicit caritas ; sed sunt plura alia quæ Deo attribuuntur : ut sapientia, potentia, et hujusmodi. Ergo videtur quod sit vel una tantum virtus theologica, quia omnia illa unum sunt in Deo; vel quod sint tot virtutes theologicæ, quot sunt quæ attribuuntur Deo.

11. Præterea, virtus theologica est cujus actus immediate ordinatur in Deum. Sed plura alia sunt talia : sicut sapientia quæ contemplatur Deum, timor qui reveretur ipsum, religio quæ colit eum. Ergo non sunt tantum tres virtutes theologicæ.

12. Præterea, finis est ratio eorum quæ sunt ad finem. Habitis igitur virtutibus theologicis, quibus homo recte ordinatur ad Deum, videtur superfluum ponere alias virtutes.

13. Præterea, virtus ordinatur ad bonum : est enim virtus quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Sed bonum est tantum in voluntate et in appetitiva parte ; et sic videtur quod non sint aliquæ virtutes intellectuales.

14. Præterea, prudentia est quædam virtus intellectualis. Ipsa autem ponitur inter morales. Ergo videtur quod morales virtutes non distinguantur ab intellectualibus.

15. Præterea, scientia moralis non tractat nisi moralia. Tractat autem scientia moralis de virtutibus intellectualibus. Ergo virtutes intellectuales sunt morales.

16. Præterea, id quod ponitur in definitione alicujus, non distinguitur ab eo. Sed prudentia ponitur in definitione virtutis moralis : est enim virtus moralis, habitus electivus in medietate consistens determinata secundum rectam rationem, ut dicitur II Ethic. (cap. VI, a med.); ratio enim agibilium est prudentia, ut dicitur VI Ethic. (cap. V.) Ergo morales virtutes non distinguuntur a prudentia.

17. Præterea, sicut prudentia pertinet ad cognitionem practicam, ita et ars. Sed præter artem non sunt aliqui habitus in appetitiva (1) parte ordinati ad operandum artificialia. Ergo pari ratione nec præter prudentiam sunt aliqui habitus

(1) *Al.* in opposita.

virtuosi in appetitu ad operandum agibilia ; et ita videtur quod non sint aliquæ virtutes morales distinctæ a prudentia.

18. Sed dicendum, quod ideo arti non respondet aliqua virtus in appetitu, quia appetitus est singularium, ars autem universalium. — Sed contra, Aristoteles dicit II Ethic., quod ira semper est circa singularia : sed odium est etiam universalium ; habemus enim odio omne latronum genus. Odium autem ad appetitum pertinet. Ergo appetitus est respectu universalium.

19. Præterea, unaquæque potentia naturaliter tendit in suum objectum. Objectum autem appetitus est bonum apprehensum. Ergo appetitus naturaliter tendit in bonum ex quo est apprehensum. Sed ad apprehendendum bonum sufficienter nos perficit prudentia. Ergo præter prudentiam non est necessarium nos habere aliquam virtutem aliam moralem in appetitu, cum ad hoc sufficiat inclinatio naturalis.

20. Præterea, ad virtutem sufficit cognitio et operatio. Sed utrumque horum habetur per prudentiam. Ergo præter prudentiam non oportet ponere alias virtutes morales.

21. Præterea, sicut appetitivi habitus distinguuntur penes objecta, ita et habitus cognoscitivi. Sed de omnibus moralibus est unus habitus cognoscitivus, vel scientia moralis circa omnia moralia, vel etiam prudentia. Ergo et una tantum est in appetitu virtus moralis.

22. Præterea, ea quæ conveniunt in forma, et differunt solum in materia, sunt unum specie. Sed omnes virtutes morales conveniunt secundum id quod est formale in eis, quia in omnibus est medium acceptum secundum rationem rectam ; non autem differunt nisi penes materias. Ergo non differunt specie, sed numero tantum.

23. Præterea, ea quæ differunt specie, non denominantur ad invicem. Sed virtutes morales denominant se invicem : quia, ut Augustinus dicit (lib. VI de Trin., cap. IV), oportet quod justitia sit fortis et temperata, et temperantia justa et fortis, et sic de aliis. Ergo virtutes non distinguuntur ad invicem.

24. Præterea, virtutes theologicæ et cardinales sunt principaliores quam morales. Sed virtutes intellectuales non dicuntur cardinales, neque theologicæ. Ergo nec morales debent dici cardinales, quasi principales.

25. Præterea, tres ponuntur animæ partes ; scilicet rationalis, irascibilis, et concupiscibilis. Ergo si sunt aliquæ virtutes principales, videtur quod sint tres tantum.

26. Præterea, aliæ virtutes videntur istis principaliores ; sicut est magnanimitas, quæ operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur IV Ethic. (cap. II) ; et humilitas, quæ est custos virtutum : mansuetudo etiam videtur esse principalior

quam fortitudo, cum sit circa iram, a qua denominatur irascibilis; liberalitas et magnificentia, quæ dant de suo, videntur esse principaliores quam justitia, quæ reddit alteri debitum. Ergo istæ non sunt virtutes cardinales, sed magis aliæ.

27. Præterea, pars non distinguitur a suo toto. Sed aliæ virtutes ponuntur a Tullio (in lib. de Invent.), partes istarum quatuor; scilicet prudentiæ, justitiæ, fortitudinis, et temperantiæ. Ergo saltem aliæ virtutes morales non distinguuntur ab istis; et sic videntur virtutes non recte distingui.

Sed contra est quod I Corinth., XIII, 13, dicitur : *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc;* et Sap., VII, 7 : *Sobrietatem et prudentiam docet, et justitiam et virtutem.*

Respondeo dicendum, quod unumquodque diversificatur secundum speciem secundum id quod est formale in ipso. Formale autem in unoquoque est id quod est completivum definitionis ejus; ultima enim differentia constituit speciem; unde per eam differt definitum secundum speciem ab aliis; et si ipsa sit multiplicabilis formaliter secundum diversas rationes, definitum in species diversas dividitur secundum ipsius diversitatem. Illud autem quod est completivum et ultimum formale in definitione virtutis, est bonum : nam virtus universaliter accepta sic definitur : *Virtus est, quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit :* ut patet in lib. Ethic. (II, cap. LXII, in princ.); unde et virtus hominis, de qua loquimur, oportet quod diversificetur secundum speciem, secundum quod bonum ratione diversificatur. Cum autem homo sit homo inquantum rationalis est, oportet hominis bonum esse ejus quod est aliqualiter rationale. Rationalis autem pars, sive intellectiva, comprehendit et cognitivam et appetitivam. Pertinet autem ad rationalem partem non solum appetitus, qui est in ipsa parte rationali, consequens apprehensionem intellectus, qui dicitur voluntas : sed etiam appetitus qui est in parte sensitiva hominis, et dividitur per irascibilem et concupiscibilem. Nam etiam hic appetitus in homine sequitur apprehensionem rationis, inquantum imperio rationis obedit; unde et participare dicitur aliqualiter rationem. Bonum igitur hominis est et bonum cognitivæ et bonum appetitivæ partis. Non autem secundum eamdem rationem utrique parti bonum attribuitur. Nam bonum appetitivæ parti attribuitur formaliter : ipsum enim bonum est appetitivæ partis objectum : sed intellectivæ parti attribuitur bonum non formaliter, sed materialiter tantum. Nam cognoscere verum, est quoddam bonum cognitivæ partis; licet sub ratione boni non comparetur ad cognitivam, sed magis ad appetitivam : nam ipsa cognitio veri est quoddam appetibile. Oportet igitur alterius rationis esse virtutem quæ perficit partem cognoscitivam ad cognoscendum verum, et quæ perficit rationem appetitivam ad apprehendendum bonum : et propter

hoc Philosophus in lib. Ethic. (I in fin.), distinguit virtutes intellectuales a moralibus : et intellectuales dicuntur quæ perficiunt partem intellectualem ad cognoscendum verum ; morales autem quæ perficiunt partem appetitivam ad appetendum bonum. Et quia bonum magis congrue competit parti appetitivæ quam intellectivæ; propter hoc, nomen virtutis convenientius et magis proprie competit virtutibus appetitivæ partis quam virtutibus intellectivæ; licet virtutes intellectivæ sint nobiliores perfectiones quam virtutes morales, ut probatur VI Ethic. (cap. III, usque ad VII). Cognitio autem veri non est respectu omnium unius rationis. Alia enim ratione cognoscitur verum necessarium, et verum contingens : et iterum verum necessarium alia ratione cognoscitur si sit per se notum, sicut intellectu cognoscuntur prima principia ; alia ratione si fiat notum ex alio, sicut fiunt notæ conclusiones per scientiam vel sapientiam circa altissima : in quibus etiam est alia ratio cognoscendi, eo quod ex hac homo dirigitur in aliis cognoscendis. Et similiter circa contingentia operabilia non est eadem ratio cognoscendi ea quæ sunt in nobis, quæ dicuntur agibilia, ut sunt operationes nostræ, circa quas frequenter contingit errare, propter aliquam passionem ; quarum est prudentia : et ea quæ sunt extra nos a nobis factibilia, in quibus dirigitur aliquis ; quorum rectam æstimationem passiones animæ non corrumpunt. Et ideo Philosophus ponit, VI Ethic., virtutes intellectuales, scilicet sapientiam, et scientiam, et intellectum, prudentiam, et artem. Similiter etiam bonum appetitivæ partis non secundum eamdem rationem se habet in omnibus rebus humanis. Hujusmodi autem bonum in tripartita materia quæritur; scilicet in passionibus concupiscibilis, et in operationibus nostris quæ sunt circa res exteriores quæ veniunt in usum nostrum, sicut est emptio et venditio, locatio et conductio, et hujusmodi alia. Bonum enim hominis in passionibus est; ut sic homo in eis se habeat, quod per earum impetum a rationis judicio non declinet; unde si aliquæ passiones sunt quæ bonum rationis natæ sint impedire per modum incitationis ad agendum vel prosequendum, bonum virtutis præcipue consistit in quadam refrenatione et retractione; sicut patet de temperantia, quæ refrenat et compescit concupiscentias. Si autem passio nata sit præcipue bonum rationis impedire in retrahendo, sicut timor, bonum virtutis circa hujusmodi passionem erit in sustinendo ; quod facit fortitudo. Circa res vero exteriores bonum rationis consistit in hoc quod debitam proportionem suscipiant, secundum quod pertinent ad communicationem humanæ vitæ ; et ex hoc imponitur nomen justitiæ, cujus est dirigere, et æqualitatem in hujusmodi invenire. Sed considerandum est, quod tam bonum intellectivæ partis quam appetitivæ est duplex : scilicet bonum quod est ultimus

finis, et bonum quod est propter finem; nec est eadem ratio utriusque : et ideo præter omnes virtutes prædictas, secundum quas homo bonum consequitur in his quæ sunt ad finem, oportet esse alias virtutes secundum quas homo bene se habet circa ultimum finem, qui Deus est; unde et theologicæ dicuntur, quia Deum habent non solum pro fine, sed etiam pro objecto. Ad hoc autem quod moveamur recte in finem, oportet finem esse et cognitum et desideratum. Desiderium autem finis duo exigit : scilicet fiduciam de fine obtinendo, quia nullus sapiens movetur ad id quod consequi non potest; et amorem finis, quia non desideratur nisi amatum; et ideo virtutes theologicæ sunt tres : scilicet fides, qua Deum cognoscimus; spes, qua ipsum nos obtenturos esse speramus; et caritas, qua eum diligimus. Sic ergo patet quod sunt tria genera virtutum : theologicæ, intellectuales et morales; et quodlibet genus sub se plures species habet.

Ad primum ergo dicendum, quod moralia recipiunt speciem a finibus proximis; qui tamen non sunt infiniti, si in eis sola differentia formalis consideretur : nam finis proximus uniuscujusque virtutis est bonum quod ipsa operatur, quod differt ratione, ut ostensum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit in his quæ agunt per necessitatem naturæ, quia ea consequuntur finem una actione et una forma : homo autem ideo habet rationem, quia per plura et diversa oportet quod ad finem suum perveniat; unde sunt ei necessariæ plures virtutes.

Ad tertium dicendum, quod accidentia non multiplicantur in uno secundum numerum, sed tantum secundum speciem; unde non oportet unitatem vel multitudinem in virtutibus considerari secundum subjectum, quod est anima, vel potentiæ ejus, nisi quatenus diversitatem potentiarum consequitur diversa ratio boni, secundum quam distinguuntur virtutes, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod non secundum eamdem rationem est aliquid objectum potentiæ et habitus; nam potentia est secundum quam simpliciter possumus aliquid, puta irasci vel confidere; habitus autem est secundum quem aliquid possumus bene vel male, ut dicitur in Ethic. (lib. II, cap. v et vi); et ideo ubi est alia ratio boni, est alia ratio objecti quantum ad habitum, sed non quantum ad potentiam; propter quod contingit in una potentia multos habitus esse.

Ad quintum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse causam effectivam alterius, quod tamen est causa finalis illius; sicut medicina est causa effectiva sanitatis, quæ est finis medicinæ, ut Philosophus dicit I Ethic. (non procul a pr.). Habitus igitur sunt causæ effectivæ actuum; sed actus sunt fines habituum; et ideo habitus formaliter secundum actus distinguuntur.

Ad sextum dicendum, quod respectu finis qui est naturæ humanæ proportionatus, sufficit homini ad bene se habendum naturalis inclinatio ; et ideo philosophi posuerunt aliquas virtutes, quarum objectum esset felicitas, de qua ipsi tractabant. Sed finis in quo beatitudinem speramus, Deus est, naturæ nostræ excedens proportionem ; et ideo supra naturalem inclinationem necessariæ sunt nobis virtutes, quibus in finem ultimum elevemur.

Ad septimum dicendum, quod attingere ad Deum qualitercumque et imperfecte, majoris perfectionis est quam perfecte alia attingere ; unde Philosophus dicit de proprietatibus Animalium, et in II de Cœlo et Mundo (comment. LX) : *Quod de sublimioribus rebus percipimus, est dignius, quam quod de aliis rebus multum cognoscimus*. Et ideo nihil prohibet et fidem et spem esse virtutes, quamvis per eas imperfecte attingamus ad Deum.

Ad octavum dicendum, quod affectus in Deum ordinatur et per spem inquantum confidit de Deo, et per caritatem inquantum diligit ipsum.

Ad nonum dicendum, quod amor est principium et radix omnium affectuum : non enim gaudemus de præsentia boni nisi inquantum est amatum : et similiter patet in omnibus aliis affectionibus. Sic igitur omnis virtus quæ est ordinativa alicujus passionis, est etiam ordinativa amoris. Nec etiam sequitur quod caritas, quæ est amor, non sit virtus specialis ; sed oportet quod sit principium quodammodo omnium virtutum, inquantum omnes movet ad suum finem.

Ad decimum dicendum, quod non oportet secundum omnia attributa divina accipi virtutes theologicas, sed solum secundum illa secundum quæ appetitum nostrum movet ut finis ; et secundum hoc sunt tres virtutes theologicæ, ut dictum est, art. 10 hujus quæst.

Ad undecimum dicendum, quod religio habet Deum pro fine, non autem pro objecto, sed ea quæ offert colendo ipsum ; et ideo non est virtus theologica. Similiter etiam sapiêntia, qua nunc contemplamur Deum, non immediate respicit ipsum Deum, sed effectus ex quibus ipsum in præsenti contemplamur. Timor etiam respicit pro objecto aliquid aliud quam Deum ; vel pœnas, vel propriam parvitatem, ex cujus consideratione homo Deo reverenter se subjicit.

Ad duodecimum dicendum, quod sicut in speculativis sunt principia et conclusiones ; ita et in operativis sunt fines, et ea quæ sunt ad finem. Sicut igitur ad perfectam cognitionem et expeditam non sufficit quod homo bene se habeat circa principia per intellectum, sed ulterius requiritur scientia ad conclusiones ; ita in operativis præter virtutes theologicas, quibus bene nos habemus ad ultimum finem, sunt necessariæ virtu-

tes aliæ, quibus bene ordinemur ad ea quæ sunt ad finem.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod licet bonum, inquantum hujusmodi, sit objectum appetitivæ virtutis et non intellectivæ; tamen id quod est bonum, potest inveniri etiam in intellectiva; nam cognoscere verum, quoddam bonum est; et sic habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum, habet virtutis rationem.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod prudentia secundum essentiam suam intellectualis est, sed habet materiam moralem; et ideo quandoque cum moralibus numeratur, quodammodo media existens inter intellectuales et morales.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod virtutes intellectuales licet distinguantur a moralibus, pertinent tamen ad scientiam moralem, inquantum actus earum voluntati subduntur; utimur enim scientia cum volumus, et aliis virtutibus intellectualibus. Ex hoc autem aliquid morale dicitur, quod se habet aliquo modo ad voluntatem.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod ratio recta prudentiæ non ponitur in definitione virtutis moralis, quasi aliquid de essentia ejus existens; sed sicut causa quodammodo effectiva ipsius, vel per participationem; nam virtus moralis nihil aliud est quam participatio quædam rationis rectæ in parte appetitiva, ut in superioribus dictum est.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod materia artis sunt exteriora factibilia; materia autem prudentiæ sunt agibilia in nobis existentia. Sicut igitur ars requirit rectitudinem quamdam in rebus exterioribus, quæ ars disponit secundum aliquam formam; ita prudentia requirit rectam dispositionem in passionibus et affectionibus nostris; et propter hoc prudentia requirit aliquos habitus morales in parte appetitiva, non autem ars.

AD DECIMUMOCTAVUM concedimus. Appetitus enim intellectivæ partis, qui est voluntas, potest esse universalis boni, quod per intellectum apprehenditur; non autem appetitus qui est in parte sensitiva, quia nec sensus universale apprehendit.

AD DECIMUMNONUM dicendum, quod licet appetitus naturaliter moveatur in bonum apprehensum; ad hoc tamen quod faciliter inclinetur in hoc bonum, quod ratio consequitur per prudentiam perfectam, requiritur in parte appetitiva aliquis habitus virtutis; et præcipue vera ratio deliberans et demonstrans aliquod bonum, in cujus contrarium appetitus natus est ferri absolute; sicut concupiscibilis nata est moveri in delectabile sensus, et irascibilis in vindictam; quæ tamen interdum ratio prohibet per suam deliberationem : similiter etiam voluntas, ea quæ in usum hominis veniunt, nata est appetere sibi ad necessitatem vitæ; sed ratio deliberans aliquando præcipit alteri communicanda. Et ideo in parte appetitiva necessarium

est ponere habitus virtutum ad hoc quod faciliter obediat rationi.

Ad vicesimum dicendum, quod cognitio ad prudentiam immediate pertinet; sed operatio pertinet ad eam mediante appetitiva virtute; et ideo debent in appetitiva etiam virtute esse aliqui habitus, qui dicuntur virtutes morales.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod in omnibus moralibus est una ratio veri; in omnibus enim moralibus est verum contingens agibile; non tamen in eis est una ratio boni, quod est objectum virtutis; et ideo respectu omnium moralium est unus habitus cognoscitivus, sed non una virtus moralis.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod medium in diversis materiis diversimode invenitur; et ideo diversitas materiæ in virtutibus moralibus causat diversitatem formalem, secundum quam virtutes morales specie differunt.

Ad vicesimumtertium dicendum, quod quædam virtutes morales speciales, et circa materiam specialem existentes, appropriant sibi illud quod est commune omni virtuti, et ab eo denominantur: propterea quod illud quod est omnibus commune in aliqua speciali materia, præcipue difficultatem et laudem habet. Manifestum est enim quod ad quamlibet virtutem requiritur quod actus ejus sit modificatus secundum debitas circumstantias, quibus in medio constituitur; et quod sit directus in ordine ad finem, vel ad quodcumque aliud exterius; et iterum quod habeat firmitatem. Immobiliter enim operari est una de conditionibus virtutis, ut patet III Ethic. (cap. IV); persistere autem firmiter præcipue habet difficultatem et laudem in periculis mortis; et ideo virtus quæ est circa hanc materiam, nomen sibi *fortitudinis* vindicat. Continere autem, specialiter habet difficultatem et laudem in delectabilibus tactus; unde virtus quæ est circa hanc materiam, *temperentia* nominatur. In usu autem rerum exteriorum præcipue requiritur et laudatur rectitudo, quia in hujusmodi bonis homines sibi communicant; et ideo hoc est bonum virtutis in eis, quia quantum ad ea homo directe secundum æqualitatem quamdam se habet ad alios; et ab hoc denominatur *justitia*. Quandoque ergo homines de virtutibus loquentes, utuntur nomine fortitudinis et temperantiæ et justitiæ, non secundum quod sunt virtutes speciales in determinata materia, sed secundum conditiones generales a quibus denominantur. Et per hoc dicitur quod temperantia debet esse fortis, idest firmitatem habere; et fortitudo debet esse temperata, idest modum servare, et eadem ratio est in aliis. De *prudentia* vero manifestum est, quod quodammodo est generalis, inquantum habet pro materia omnia moralia, et inquantum omnes virtutes morales quodammodo eam participant, ut ostensum est in isto art. ad XVI arg., et hac ratione dicitur quod omnis virtus moralis debet esse prudens.

Ad vicesimumquartum dicendum, quod virtus aliqua dicitur cardinalis, quasi principalis, quia super eam aliæ virtutes firmantur sicut ostium in cardine. Et quia ostium est per quod introitur in domum, ratio cardinalis virtutis non competit virtutibus theologicis, quæ sunt circa ultimum finem, ex quo non est introitus vel motus ad aliquid interius. Convenit enim virtutibus theologicis quod super eas aliæ virtutes firmentur, sicut supra aliquid immobile; et ideo fides dicitur fundamentum, I Corinth., III, 2 : *Fundamentum enim aliud nemo potest ponere præter id quod positum est;* spes anchora, Heb., VI, 19 : *Sicut animæ anchoram, etc.;* caritas, radix, Ephes., III, 17 : *In caritate radicati et fundati.* Similiter etiam intellectuales non dicuntur cardinales, quia perficiunt in vita contemplativa quædam earum, scilicet sapientia, scientia, et intellectus; vita autem contemplativa est finis, unde non habet rationem ostii. Sed vita activa, in qua perficiunt morales, est ut ostium ad contemplativam. Ars autem non habet virtutes sibi cohærentes, ut cardinalis dici possit. Sed prudentia, quæ dirigit in vita activa, inter cardinales virtutes computatur.

Ad vicesimumquintum dicendum, quod in parte rationali sunt duæ virtutes : scilicet appetitiva, quæ vocatur voluntas; et apprehensiva, quæ vocatur ratio ; unde in parte rationali sunt duæ virtutes cardinales ; prudentia quantum ad rationem, justitia quantum ad voluntatem ; in concupiscibili autem temperantia ; sed in irascibili fortitudo.

Ad vicesimumsextum dicendum, quod in unaquaque materia oportet esse cadinalem virtutem circa id quod est principalius in materia illa ; virtutes autem quæ sunt circa alia quæ pertinent ad illam materiam, dicuntur secundariæ; sicut in passionibus concupiscibilis, principaliores sunt concupiscentiæ et delectationes quæ sunt secundum tactum, circa quas est temperantia ; et ideo in materia ista temperantia ponitur cardinalis ; eutrapelia vero, quæ est circa delectationes quæ sunt in ludis, potest poni secundaria vel adjuncta. Similiter inter passiones irascibilis, præcipuum est quod pertinet ad timores et audacias circa pericula mortis, circa quæ est fortitudo ; unde fortitudo ponitur virtus cardinalis in irascibili ; non mansuetudo, quæ est circa iras ; licet ab ira denominetur irascibilis ; propter hoc quod est ultima inter passiones irascibilis ; nec etiam magnanimitas et humilitas, quæ quodam modo se habent ad spem vel fiduciam alicujus magni ; non enim ita movent hominem ira et spes, sicut timor mortis. In actionibus autem quæ sunt respectu exteriorum quæ veniunt in usum vitæ, primum et præcipuum est quod unicuique quod suum est, reddatur ; quod facit justitia ; hoc enim subtracto, neque liberalitas neque magnificentia locum habet ; et ideo justitia est cardinalis virtus, et aliæ sunt adjunctæ. In actibus etiam rationis præcipuum est

præcipere, sive eligere; quod facit prudentia: ad hoc enim ordinatur et consultiva, in quo dirigitur cubulia, et judicium de consiliatis, in quo dirigitur synderesis. Unde prudentia est cardinalis, aliæ vero virtutes sunt adjunctæ.

AD VICESIMUMSEPTIMUM dicendum, quod aliæ virtutes adjunctæ vel secundariæ ponuntur partes cardinalium, non integrales vel subjectivæ, cum habeant materiam determinatam et actum proprium; sed quasi partes potentiales, inquantum particulariter participant, et deficienter medium quod principaliter et perfectius convenit virtuti cardinali.

ARTICULUS XIII. — *Utrum virtus sit in medio.* (I-II part., quæst. LXIV, art. 9; et IV Sent., dist. 23, quæst. I, art. 4.)

Decimotertio quæritur, utrum virtus sit in medio. Et videtur quod non. Quia, ut dicitur in I de cœlo (com. CXVI), virtus est ultimum potentiæ. Sed ultimum non est medium, sed magis extremum. Ergo virtus non est in medio, sed in extremo.

2. Præterea, virtus habet rationem boni; est enim bona qualitas, ut Augustinus dicit (ut II Sent., dist. XVIII, refertur). Bonum autem habet rationem finis, quod est ultimum, et ita extremum. Ergo magis virtus est in extremo quam in medio.

3. Præterea, bonum est contrarium malo, inter quæ nullum est medium, quod neque bonum neque malum est, ut dicitur in Postprædicamentis (cap. de oppositis, a med.). Ergo bonum habet rationem extremi; et sic virtus, quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, ut dicitur in II Ethic. (cap. VI in princ.), non est in medio, sed in extremo.

4. Præterea, virtus est bonum rationis; hoc enim est virtuosum quod secundum rationem est. Ratio autem in homine non se habet ut medium, sed ut supremum. Ergo ratio medii non competit virtuti.

5. Præterea, omnis virtus, aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis, ut ex superioribus patet (art. 6, 7, 9, 10, hujus quæst.). Sed virtus theologica non est in medio; quia Bernardus dicit (in lib. de diligendo Deo, in princ.), quod modus caritatis est non habere modum. Caritas autem præcipua est inter alias virtutes theologicas, et radix earum. Similiter etiam nec intellectualibus virtutibus videtur competere ratio medii: quia medium est inter contraria; res autem, prout sunt in intellectu, non sunt contrariæ; nec intellectus corrumpitur ex excellenti intelligibili, ut dicitur in III de Anim. (com. VII). Similiter etiam nec virtutes morales videntur esse in medio; quia quædam virtutes consistunt in maximo; sicut fortitudo est circa maxima pericula, quæ sunt pericula mortis; et magnanimitas circa magnum in honoribus; et magnificentia circa magnum in sumptibus; et pietas circa maximam reverentiam quæ debetur parentibus, quibus nihil æquivalens reddere pos-

sumus; et simile est de religione, quæ circa magnum est in cultu divino, cui non possumus sufficienter servire. Ergo virtus non est in medio.

6. Præterea, si positio (1) virtutis consistit in medio, oportet quod perfectiores virtutes magis in medio consistant. Sed virginitas et paupertas sunt perfectiores (2) virtutes, quia cadunt sub consilio, quod non est nisi de meliori bono. Ergo virginitas et paupertas essent in medio : quod videtur esse falsum; quia virginitas in materia venereorum abstinet ab omni venereo, et ita tenet extremum; et similiter in possessionibus paupertas, quia renuntiat omnibus. Non ergo videtur quod ratio virtutis sit consistere in medio.

7. Præterea, Boetius in Arithmetica (lib. II, cap. XLI, XLII et sequent.) assignat triplex medium : scilicet arithmeticum, ut 6 inter 4 et 8, quia secundum æqualem quantitatem distat ab utroque : et medium geometricum, sicut 6 inter 9 et 4, quia secundum eamdem proportionem, scilicet sesquialteram, ab utroque extremo distat, licet non secundum eamdem quantitatem; et medium harmonicum, sive musicum, sicut 3 est medium inter 4 et 2, quia quæ proportio est unius extremi ad alterum, scilicet 4 ad 2, eadem est proportio 3 (quod est distantia (3) inter 6 et 3) ad 1, quod est differentia inter 2 et 3. Nullum autem istorum mediorum salvatur in virtute; quia non oportet quod medium virtutis æqualiter se habeat ad extremum neque secundum quantitatem, neque secundum proportionem et terminorum et differentiarum. Ergo virtus non est in medio.

8. Sed dicendum, quod virtus consistit in medio rationis, et non in medio rei, de quo dicit Boetius. — Sed contra, virtus, secundum Augustinum (de lib. Arb., lib. II, cap. x), computatur inter maxima bona, quibus nullus male utitur. Si ergo bonum virtutis est in medio, oportet quod medium virtutis maxime habeat rationem medii. Sed medium rei perfectius habet rationem medii quam medium rationis. Ergo medium virtutis magis est medium rei quam medium rationis.

9. Præterea, virtus moralis est circa passiones et operationes animæ, quæ sunt indivisibiles. In indivisibili autem non est accipere medium et extrema. Ergo virtus non consistit in medio.

10. Præterea, Philosophus dicit in lib. Topicorum, quod in voluptatibus melius est facere quam fecisse, vel fieri quam factum esse. Sed virtus aliqua est circa voluptates, scilicet temperantia. Ergo, cum virtus semper quærat quod melius est; semper temperantia quæret voluptates fieri; quod est tenere extremum, et non medium. Non ergo virtus moralis consistit in medio.

(1) *Forte* perfectio. — (2) *Al.* perfectæ. — (3) *Al.* differentia.

11. Præterea, ubi est invenire magis et minus, ibi est invenire medium Sed in vitiis est invenire magis et minus; est enim aliquis magis vel minus luxuriosus vel gulosus. Ergo in gula et luxuria, et in aliis vitiis, est invenire medium. Si ergo ratio virtutis est esse in medio, videtur quod in vitiis sit invenire virtutem.

12. Præterea, si virtus consistit in medio, non nisi in medio duorum vitiorum. Hoc autem non convenit omni virtuti morali; justitia enim non est inter duo vitia, sed habet unum tantum vitium oppositum : accipere enim plus quam suum est, hoc vitiosum est; sed quod auferatur alicui de eo quod suum est, absque suo vitio est. Ergo ratio virtutis moralis non est ut in medio consistat.

13. Præterea, medium æqualiter distat ab extremis. Sed virtus non æqualiter distat ab extremis. Fortis enim propinquior est audaci quam timido, et liberalis prodigo quam tenaci; et similiter patet in aliis. Ergo virtus moralis non consistit in medio.

14. Præterea, de extremo in extremum non transitur nisi per medium. Si ergo virtus sit in medio, non erit de uno vitio opposito in aliud transitus nisi per virtutem; quod patet esse falsum.

15. Præterea, medium et extrema sunt in eodem genere. Sed fortitudo et timiditas et audacia non sunt in eodem genere; nam fortitudo est in genere virtutis; timiditas et audacia in genere vitii. Ergo fortitudo non est medium inter ea. Et similiter potest objici de aliis virtutibus.

16. Præterea, in quantitatibus sicut extrema sunt indivisibilia, ita et medium; nam punctum est et medium et terminus lineæ. Si ergo virtus consistit in medio, consistit in indivisibili. Et hoc etiam videtur per hoc quod Philosophus dicit in II Ethic. (cap. III circa fin.), quod difficile est esse virtuosum; sicut difficile est attingere signum, vel invenire centrum in circulo. Si ergo virtus in indivisibili consistit, videtur quod virtus non augeatur et minuatur; quod est manifeste falsum.

17. Præterea, in indivisibili non est aliqua diversitas. Si ergo virtus sit in medio sicut in quodam indivisibili, videtur quod in virtute non sit aliqua diversitas; ita quod id quod est virtuosum uni, sit virtuosum alteri; quod est manifeste falsum; nam aliquis laudatur in uno, qui vituperatur in altero.

18. Præterea, quidquid vel ad modicum elongatur ab indivisibili, puta a centro; est extra indivisibile, et extra centrum. Si igitur virtus sit in medio sicut in quodam indivisibili; videtur quod quodcumque vel ad modicum declinet ab eo quod est rectum fieri, sit extra virtutem; et sic rarissime homo operatur secundum virtutem. Non ergo virtus est in medio.

Sed contra est, quod omnis virtus vel est moralis, vel intel-

lectualis, vel theologica. Virtus autem moralis est in medio; nam virtus moralis, secundum Philosophum in VII Ethic. (cap. VI a med.), est habitus electivus in medietate consistens. Virtus etiam intellectualis videtur esse in medio, propter id quod Apostolus dicit Rom., XI, 3 : *Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem.* Similiter etiam virtus theologica videtur esse in medio; nam fides incedit media inter duas hæreses, ut dicit Boetius in lib. de duabus Naturis; spes etiam est media inter præsumptionem et desperationem. Ergo omnis virtus est in medio.

Respondeo dicendum, quod virtutes morales et intellectuales sunt in medio, licet aliter et aliter; virtutes autem theologicæ non sunt in medio, nisi forte per accidens. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cujuslibet habentis regulam et mensuram bonum consistit in hoc quod est adæquari suæ regulæ vel mensuræ; unde dicimus illud bonum esse quod neque plus neque minus habet quam debet habere. Considerandum autem est quod materia virtutum moralium sunt passiones et operationes humanæ, sicut factibilia sunt materia artis. Sicut igitur bonum in his quæ fiunt per artem, consistit in hoc quod artificiata accipiant mensuram secundum quod exigit ars, quæ est regula artificiatorum ; ita bonum in passionibus et operationibus humanis est quod attingatur modus rationis, qui est mensura et regula omnium passionum et operationum humanarum; nam cum homo sit homo per hoc quod rationem habet, oportet quod bonum hominis sit secundum rationem esse. Quod autem in passionibus et operationibus humanis aliquis excedat modum rationis vel deficiat ab eo, hoc est malum. Cum igitur bonum hominis sit virtus humana; consequens est quod virtus moralis consistat in medio inter superabundantiam et defectum; ut superabundantia et defectus et medium accipiantur secundum respectum ad regulam rationis.

Virtutum autem (1) intellectualium, quæ sunt in ipsa ratione, quædam sunt practicæ, ut prudentia et ars ; quædam speculativæ, ut sapientia, scientia, et intellectus. Et practicarum quidem virtutum materia sunt passiones et operationes humanæ, vel ipsa artificialia; materia autem virtutum speculativarum sunt res ipsæ necessariæ. Aliter autem se habet ratio ad utraque : nam ad ea circa quæ ratio operatur, se habet ratio ut regula et mensura, sicut jam dictum est; ad ea vero quæ speculatur, se habet ratio sicut mensuratum et regulatum ad regulam et mensuram : bonum enim intellectus nostri est verum, quod quidem sequitur intellectus noster quando adæquatur rei. Sicut igitur virtutes morales consistunt in medio determinato per rationem; ita ad prudentiam, quæ est virtus

(1) *Al.* enim.

intellectualis practica circa moralia, pertinet idem medium, inquantum ponit ipsum circa actiones et passiones. Et hoc patet per definitionem virtutis moralis, quæ, ut in II Ethic. (cap. VI) dicitur, est habitus electivus, in medietate consistens, ut sapiens determinabit. Idem ergo est medium prudentiæ et virtutis moralis ; sed prudentiæ est sicut imprimentis, virtutis moralis sicut impressi ; sicut eadem est rectitudo artis ut rectificantis, et artificiati ut rectificati. In virtutibus autem intellectualibus speculativis medium erit ipsum verum, quod consideratur in eo secundum quod attingit suam mensuram. Quod quidem non est medium inter aliquam contrarietatem quæ sit ex parte rei : contraria enim inter quæ accipitur medium virtutis, non sunt ex parte mensuræ, sed ex parte mensurati, secundum quod excedit vel deficit a mensura; sicut patet ex hoc quod dictum est de virtutibus moralibus. Oportet igitur contraria inter quæ est hoc medium virtutum intellectualium, accipere ex parte ipsius intellectus. Contraria autem intellectus sunt opposita secundum affirmationem et negationem, ut patet in II Periher. Inter affirmationes ergo et negationes oppositas accipitur medium virtutum intellectualium speculativarum, quod est verum : utputa, quia verum est cum dicitur esse quod est, et non esse quod non est : falsum autem secundum excessum erit, cum dicitur esse quod non est; secundum defectum vero, cum dicitur non esse quod est. Si igitur in intellectu non esset aliqua propria contrarietas præter contrarietatem rerum, non esset accipere in virtutibus intellectualibus medium et extrema. Manifestum est autem, quod in voluntate non est accipere aliquam contrarietatem propriam, sed solum secundum ordinem ad res volitas contrarias : quia intellectus cognoscit aliquid secundum quod est in ipso ; voluntas autem movetur ad rem secundum quod in se est; unde si aliqua virtus sit in voluntate secundum comparationem ad ejus mensuram et regulam, talis virtus non consistet in medio : non enim est accipere extrema ex parte mensuræ, sed ex parte mensurati tantum, prout excedit vel diminuitur a mensura.

Virtutes autem theologicæ ordinantur ad suam materiam vel objectum, quod est Deus, mediante voluntate. Et quod de caritate et spe manifestum est, hoc circa fidem similiter dicitur : nam licet fides sit in intellectu, est tamen in eo secundum quod imperatur a voluntate : nullus enim credit nisi volens. Unde, cum Deus sit regula et mensura voluntatis humanæ, manifestum est quod virtutes theologicæ non sunt in medio, per se loquendo; etsi contingat (1) quandoque aliquam earum esse in medio per accidens, ut postea exponetur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ultimum potentiæ dicitur in quod ultimo potentia extenditur, et hoc est difficillimum : quia dif-

(1) *Al.* et sic contingit.

ficillimum est invenire medium, facile autem est divertere ab eo : et ex hoc ipso virtus est ultimum potentiæ, quod est in medio.

AD SECUNDUM dicendum, quod bonum habet rationem ultimi per comparationem ad motum appetitus, non autem per comparationem ad materiam in qua aliquod bonum constituitur ; quod oportet esse in medio materiæ, ut neque excedat, neque excedatur a debita regula et mensura.

AD TERTIUM dicendum, quod virtus, quantum ad formam quam a sua mensura sortitur, habet rationem extremi ; et sic opponitur malo ut formatum informi, et commensuratum incommensurato ; sed secundum materiam in qua talis mensura imprimitur, sic virtus est in medio.

AD QUARTUM dicendum, quod ratio illa accipit supremum et medium, secundum ordinem potentiarum animæ, non secundum materiam in qua ponitur modus virtutis quasi medium quoddam.

AD QUINTUM dicendum, quod in virtutibus theologicis non est medium, ut dictum est : sed in virtutibus intellectualibus est medium non inter contrarietatem rerum, prout sunt in intellectu, sed inter contrarietatem affirmationis et negationis, ut dictum est. In virtutibus autem moralibus omnibus commune invenitur quod sunt in medio. Et hoc ipsum quod quædam attingunt ad maximum, pertinet in eis ad rationem medii, inquantum maximum attingunt secundum regulam rationis ; sicut fortis attingit maxima pericula secundum rationem, scilicet quando debet, ut debet, et propter quod debet. Superfluum autem et diminutum accipitur non secundum quantitatem rei, sed per comparationem ad regulam rationis : ut puta superfluum esset (1), si quando non debet, vel propter quod non debet, periculis se ingereret ; diminutum autem si se non ingereret quando et qualiter deberet.

AD SEXTUM dicendum, quod virginitas et paupertas licet sint in extremo rei, sunt tamen in medio rationis : quia virgo abstinet a venereis omnibus propter quod debet, et secundum quod debet ; quia propter Deum, et delectabiliter. Si autem abstineret propter quod non deberet, utpote quia esset ei odiosum secundum se vel filios generare, vel mulierem habere, esset vitium insensibilitatis. Sed abstinere omnino a venereis propter debitum finem, est virtuosum : quia etiam qui abstinent ab hujusmodi, ut se exercitiis bellicis dent ad utilitatem reipublicæ, secundum politicam virtutem laudantur.

AD SEPTIMUM dicendum, quod media illa quæ Boetius ponit, sunt media rei ; et ideo non conveniunt medio virtutis, quod est secundum rationem : nisi forte in justitia, in qua est simul medium rei et medium rationis, cui competit medium rationis arith-

(1) *Al.* esse.

meticum in commutationibus, et medium geometricum in distributionibus, ut patet in V Ethic. (cap. III et IV).

Ad octavum dicendum, quod medium competit virtuti non inquantum medium, sed inquantum rationis : quia virtus est bonum hominis, quod est secundum rationem esse ; unde non oportet quod id quod plus habet de ratione medii, magis pertineat ad virtutem, sed quod est medium rationis.

Ad nonum dicendum, quod passiones et operationes animæ sunt indivisibiles per se, sed divisibiles per accidens, inquantum est in eis invenire magis et minus secundum diversas circumstantias ; et sic virtus in eis medium tenet.

Ad decimum dicendum, quod in voluptatibus est melius fieri quam factum esse, ut per *melius* non intelligatur operatio boni honesti, quod pertinet ad virtutem ; sed boni delectabilis, quod pertinet ad voluptatem : voluptas enim est in fieri. Quorum autem esse est in fieri ; quando facta sunt, non sunt ; unde bonum voluptatis magis consistit in fieri quam in factum esse.

Ad undecimum dicendum, quod non quodcumque medium competit virtuti, sed medium rationis : quod quidem medium non contingit invenire in vitiis, quia secundum propriam rationem non oportet quod in vitiis sit virtus.

Ad duodecimum dicendum, quod justitia non attingit medium in rebus exterioribus, in quibus homo plus sibi accipit ex inordinatione voluntatis ; unde vitiosum est. Sed quod de suis rebus aliquid ab eo auferatur, hoc præter bonitatem ejus est ; unde inordinationem vitiosam in ipso non importat. Sed passiones animæ, circa quas sunt aliæ virtutes, in nobis sunt ; unde et earum superfluitas et diminutio in vitium homini cedit. Et ideo aliæ virtutes morales sunt inter duo vitia ; non autem justitia ; quæ tamen medium in propria materia tenet, quod per se pertinet ad virtutem.

Ad decimumtertium dicendum, quod medium virtutis est medium rationis, et non medium rei ; et ideo non oportet quod æqualiter distet ab utroque extremo, sed secundum quod ratio habet ; unde in quibus bonum rationis præcipue consistit in refrenando passionem, virtus propinquior est diminuto quam superfluo ; sicut patet in temperantia et mansuetudine ; in quibus autem bonum est inducere ad id quod passio impellit, virtus similior est superfluo, ut patet in fortitudine.

Ad decimumquartum dicendum, quod sicut dicit Philosophus in V Phys. (com. XXII, et lib. VI, com. LXXVII), medium est in quod continue mutans primum mutat, in quod mutat ultimo (1) ; unde solum in motu continuo requiritur quod de extremo ad extremum non transeatur nisi per medium. Motus autem qui est de vitio in vitium, non est motus continuus, sicut nec motus voluntatis aut intellectus, secundum quod fertur in diversa ;

(1) *Al.* in quod neque mutat ultimum.

unde non oportet quod de vitio in vitium transeatur per virtutem.

Ad decimumquintum dicendum, quod virtus etsi sit medium quantum ad materiam in qua invenit medium ; tamen secundum formam suam, prout collocatur in genere boni, est extremum, ut Philosophus dicit in II Eth. (cap. vi, a med.).

Ad decimumsextum dicendum, quod licet medium in quo consistit virtus, sit quodammodo indivisibile, tamen virtus intendi et remitti potest, secundum quod homo magis vel minus disponitur ad attingendum indivisibile ; sicut et arcus minus vel magis extenditur ad percutiendum signum indivisibile.

Ad decimumseptimum dicendum, quod medium virtutis non est medium rei, sed rationis, ut dictum est. Et hoc quidem medium consistit in proportione sive mensuratione rerum et passionum ad hominem : quæ quidem commensuratio diversificatur secundum diversos homines ; quia aliquid est multum uni quod est parum alteri ; et ideo non eodem modo sumitur virtuosum in omnibus hominibus.

Ad decimumoctavum dicendum, quod cum medium virtutis sit medium rationis, accipienda est indivisibilitas hujus medii secundum rationem. Accipitur autem indivisibile secundum rationem quod imperceptibilem distantiam habet, et quod errorem facere non potest ; sicut totum corpus terræ accipitur loco puncti indivisibilis per comparationem ad totum cœlum ; et ideo medium virtutis aliquam latitudinem habet.

Quod vero in contrarium objicitur, concedendum est quantum ad virtutem moralem et intellectualem, sed non quantum ad theologicam. Accidit enim fidei quod sit in medio duarum hæresum, at non est (1) per se inquantum est virtus ; et sic dicendum est de spe, quod est inter duo extrema, non secundum quod comparatur ad suum objectum, sed secundum dispositionem subjecti ad sperandum superna.

(1) *Al.* et non est.

DE CARITATE

QUÆSTIO UNICA

DE CARITATE

(In tredecim articulos divisa.)

Primo enim quæritur, utrum caritas sit aliquid creatum in anima, vel sit ipse Spiritus sanctus; 2° utrum caritas sit virtus; 3° utrum caritas sit forma virtutum; 4° utrum caritas sit una virtus; 5° utrum caritas sit virtus specialis; 6° utrum caritas possit esse cum peccato mortali; 7° utrum objectum diligibile ex caritate sit rationalis natura; 8° utrum diligere inimicos sit de perfectione consilii; 9° utrum ordo aliquis sit in caritate; 10° utrum sit possibile caritatem esse perfectam in hac vita; 11° utrum omnes teneantur ad perfectam caritatem; 12° utrum caritas semel habita possit amitti; 13° utrum per unum actum peccati mortalis caritas amittatur.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum caritas sit aliquid creatum in anima.* (II-II part., quæst. XXIII, art. 2; et III Sent., dist. 27, quæst. II, art 4, quæst. IV.)

Quæstio est de caritate. Et primo quæritur, utrum caritas sit aliquid creatum in anima, vel sit ipse Spiritus sanctus. Et videtur quod caritas non sit aliquid creatum in anima. Sicut enim dicit Augustinus, sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animæ. Sed anima est vita corporis sine medio. Ergo et Deus est vita animæ sine medio. Cum igitur vita animæ sit ex hoc quod est in caritate: quia *qui non diligit, manet in morte*, ut dicitur I Joan., III, 14; homo non est in caritate per aliquid quod sit medium inter Deum et hominem, sed per ipsum Deum. Caritas ergo non est aliquid creatum in anima, sed ipse Deus.

2. Sed dicebatur, quod similitudo illa attenditur quantum ad hoc quod anima est vita corporis hominis ut motor, non quantum ad hoc quod est vita corporis ut forma. — Sed contra, quanto aliquod agens est virtuosius, tanto minorem dispositionem requirit in patiente: ignis enim magnus sufficiens est etiam ligna minus desiccata comburere. Sed Deus est agens infinitæ

virtutis. Ergo si est vita animæ, sicut movens ipsam ad diligendum, videtur quod non requiratur aliqua dispositio creata ex parte ipsius animæ.

3. Præterea, inter ea quæ sunt idem, non cadit medium. Sed anima diligens Deum est idem cum Deo : quia, ut dicitur I ad Corinth., VI, 17, *qui adhæret Deo*, *unus spiritus est*. Ergo non cadit aliqua caritas creata media inter animam diligentem et Deum dilectum.

4. Præterea, dilectio qua diligimus proximum caritas est. Sed dilectio qua diligimus proximum, ipse Deus est ; dicit enim Augustinus in VIII de Trinit. (cap. VIII, a med.) : *Qui proximum diligit*, *consequens est ut ipsam dilectionem diligat*. Deus autem dilectio est. Consequens ergo est ut præcipue Deum diligat. Ergo caritas non est aliquid creatum, sed ipse Deus.

5. Sed dicebatur, quod Deus est dilectio qua diligimus proximum causaliter. — Sed contra, Augustinus in eodem dicit, quod cum testimonio verborum Joannis aperte declarat, ipsam supernam dilectionem, qua nos diligimus invicem, non solum ex Deo esse, sed etiam Deum esse. Non solum ergo causaliter, sed essentialiter dilectio Deus est.

6. Præterea, Augustinus dicit in V de Trinit. (cap. XVII, paulo a princ.) : *Non dicturi sumus caritatem non propterea esse dictam Deum, quod ipsa caritas sit ipsa substantia quæ Dei digna sit nomine ; sed quod donum sit Dei, sicut dictum est de eo*, *tu es patientia mea*, *quia ab ipso nobis est. Non autem sic dictum est*, *Domine*, *tu caritas mea ; sed ita dictum est*, *Deus caritas est*, *sicut dictum est, Deus spiritus est*. Videtur ergo quod Deus dicatur caritas non solum causaliter, sed essentialiter.

7. Præterea, cognito effectu Dei, non propter hoc ipse Deus cognoscitur. Sed per cognitionem dilectionis supernæ ipse Deus cognoscitur : dicit enim Augustinus, VIII de Trinit. (cap. VIII, in princ.) : *Magis quis novit dilectionem qua diligit*, *quam fratrem quem diligit. Ecce jam potest notiorem Deum habere quam fratrem. Amplectere dilectionem*, *et dilectione amplectere Deum*. Non igitur Deus dicitur dilectio fraterna solum per causam.

8. Sed dicebatur, quod fraterna dilectione cognita, cognoscitur Deus sicut in sua similitudine. — Sed contra, homo secundum ipsam substantiam animæ factus est ad imaginem et similitudinem Dei. Sed similitudo ista obscuratur per peccatum. Ad hoc igitur quod Deus possit in anima sicut in sua similitudine cognosci, requiritur solum quod peccatum tollatur; et non quod aliquid creatum animæ superaddatur.

9. Præterea, omne quod est in anima ; vel est potentia, vel passio, vel habitus, ut dicitur in III Ethic. (cap. V). Sed caritas

non est potentia animæ, quia esset naturalis; nec est passio, quia non est in potentia sensitiva, in qua sunt omnes passiones; nec est habitus, quia habitus est difficile mobilis; caritas autem de facili amittitur, quia per unum actum peccati mortalis. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima.

10. Præterea, nullum creatum habet virtutem infinitam. Sed caritas habet virtutem infinitam, quia conjungit infinite distantia, scilicet animam Deo, et meretur bonum infinitum. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima.

11. Præterea, omnis creatura vanitas est, ut patet Eccle., I. Vanitas autem non conjungit veritati. Cum ergo caritas conjungat nos primæ veritati, videtur quod caritas non sit creatura.

12. Præterea, omne creatum est natura quædam, cum sit in aliquo decem generum. Si igitur caritas est aliquid creatum in anima, videtur quod sit natura quædam. Cum igitur caritate mereamur, si caritas est aliquid creatum, sequetur quod natura sit principium merendi; quod est erroneum, secundum sententiam (1) Pelagii.

13. Præterea, homo secundum esse gratiæ est propinquior Deo quam secundum esse naturæ. Sed Deus creavit hominem secundum esse naturæ sine medio. Ergo nec in esse gratiæ utitur medio, scilicet caritate creata.

14. Præterea, agens quod agit sine medio, est perfectius quam agens quod agit cum medio. Sed Deus est perfectissimum agens. Ergo agit sine medio: non ergo justificat animam mediante aliquo creato.

15. Præterea, creatura rationalis est nobilior aliis creaturis. Sed aliæ creaturæ consequuntur suum finem absque aliquo alio superaddito. Multo magis igitur creatura rationalis movetur a Deo ad suum finem absque aliquo creato ei superaddito.

16. Sed dicebatur, quod creatura rationalis non est proportionata ad suum finem per sua naturalia; et ideo indiget aliquo superaddito. — Sed contra, finis hominis est bonum infinitum. Sed nullum creatum est proportionatum bono infinito. Ergo id per quod homo ordinatur in suum finem, non est bonum creatum in anima.

17. Præterea, sicut Deus est lumen primum, ita est et bonum summum. Sed lumen quod Deus est, præsens est animæ; quia de eo dicitur, Psal. XXXV, 10: *In lumine tuo videbimus lumen*. Ergo et summum bonum, quod Deus est, præsens est animæ. Sed bonum est quo aliquid diligimus. Ergo id quo (2) diligimus, est Deus.

18. Sed dicebatur, quod bonum quod Deus est, est præsens animæ non formaliter, sed effective. — Sed contra, Deus est pura forma. Ergo formaliter adest his quibus adest.

(1) *Al.* scientiam. — (2) *Al.* quod.

19. Præterea, nihil diligitur nisi cognitum, ut dicit Augustinus, X de Trin. (in princ.). Ergo secundum hoc aliquid est diligibile secundum quod est cognoscibile. Sed Deus est per seipsum cognoscibilis, sicut primum principium cognoscendi. Ergo est per seipsum diligibilis : non ergo per aliquam caritatem creatam.

20. Præterea, unumquodque, secundum hoc est diligibile, secundum quod est bonum. Sed Deus est infinitum bonum. Ergo est in infinitum diligibilis. Sed nullus amor creatus est infinitus. Ergo cum aliqui qui sunt in caritate, diligant eum secundum quod diligibilis est, videtur quod dilectio qua diligimus Deum, non sit aliquid creatum.

21. Præterea, Deus diligit omnia quæ sunt, ut dicitur Sapient., II. Sed non diligit creaturas irrationales per aliquid eis superadditum. Ergo nec creaturas rationales : et ita videtur quod caritas et gratia, propter quas homines diliguntur a Deo, non sint aliquid creatum superadditum animæ nostræ.

22. Præterea, si caritas sit aliquid creatum, oportet quod sit accidens. Sed caritas non est accidens ; quia nullum accidens est dignius suo subjecto ; caritas autem est dignior quam natura. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima.

23. Præterea, sicut Bernardus dicit (serm. IX de cæna Domini inter illos qui habentur), eadem lege diligimus Deum et proximum qua Pater et Filius se diligunt. Sed Pater et Filius se diligunt dilectione increata. Ergo nos diligimus Deum dilectione increata.

24. Præterea, illud quod suscitat a morte, est infinitæ virtutis. Sed caritas suscitat a morte ; dicitur enim I Joan., III, 14 : *Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres*. Ergo caritas est virtutis infinitæ ; ergo non est aliquid creatum.

Sed contra, omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Si ergo caritas recipitur in nobis a Deo, oportet quod recipiatur a nobis finite secundum modum nostrum. Omne autem finitum est creatum. Ergo caritas est aliquid creatum in nobis.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, quod caritas in nobis, qua diligimus Deum et proximum, non sit aliud quam Spiritus sanctus, ut patet per Magistrum in XVII dist., I Sent. Et ut hujus opinionis intellectus plenius habeatur, sciendum est, quod actum dilectionis quo Deum et proximum diligimus, Magister posuit quoddam creatum in nobis, sicut et actus ceterarum virtutum ; sed ponebat differentiam inter actus caritatis et actus aliarum virtutum : quod Spiritus sanctus ad actus aliarum virtutum movet animam mediantibus quibusdam habitibus, qui virtutes dicuntur ; sed ad actum dilectionis movet voluntatem immediate per seipsum absque aliquo habitu, ut patet in

XVII dist., I lib. Et ad hoc ponendum movet ipsum excellentia caritatis, et verba Augustini in objiciendo inducta, et quædam similia. Ridiculum autem fuisset dicere, quod ipse actus dilectionis, quem experimur dum diligimus Deum et proximum, sit ipse Spiritus sanctus. Sed hæc opinio omnino stare non potest. Sicut enim naturales actiones et motus a quodam principio intrinseco procedunt, quod est natura ; ita et actiones voluntariæ oportet quod a principio intrinseco procedant ; nam sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus appetitus naturalis nominatur, ita in rationalibus inclinatio apprehensionem intellectus sequens, actus voluntatis est. Possibile autem est quod res naturalis ab aliquo exteriori agente ad aliquid moveatur non a principio intrinseco, puta cum lapis projicitur sursum. Sed quod talis motus vel actio non a principio intrinseco procedens, naturalis sit, hoc omnino est impossibile, quia in se contradictionem implicat. Unde, cum contradictoria esse simul non subsit divinæ potentiæ ; nec hoc a Deo fieri potest, ut motus lapidis sursum, qui non est a principio intrinseco, sit ei naturalis. Potest quidem lapidi dare virtutem, ex qua sicut ex principio extrinseco sursum naturaliter moveatur ; non autem ut motus iste sit ei naturalis, nisi ei alia natura detur. Et similiter non potest hoc divinitus fieri ut aliquis motus hominis vel interior vel exterior qui sit a principio extrinseco, sit voluntarius ; unde omnes actus voluntatis reducuntur, sicut in primam radicem, in id quod homo naturaliter vult, quod est ultimus finis. Quæ enim sunt ad finem, propter finem volumus. Actus igitur qui excedit totam facultatem naturæ humanæ, non potest esse homini voluntarius, nisi superaddatur naturæ humanæ aliquid intrinsecum voluntatem perficiens, ut talis actus a principio intrinseco proveniat. Si igitur actus caritatis in homine non ex aliquo habitu interiori procedat naturali potentiæ superaddito, sed ex motione Spiritus sancti, sequetur alterum duorum : vel quod actus caritatis non sit voluntarius ; quod est impossibile, quia hoc ipsum diligere est quoddam velle ; aut quod non excedat facultatem naturæ ; et hoc est hæreticum. Hoc igitur remoto, sequetur primo quidem, quod actus caritatis sit actus voluntatis ; secundo, dato quod actus voluntatis possit esse totaliter ab extrinseco, sicut actus manus vel pedis ; sequetur etiam, si actus caritatis est solum a principio exteriori movente, quod non sit meritorius. Omne enim agens quod non agit secundum formam propriam, sed solum secundum quod est motum ab altero, est agens instrumentaliter tantum ; sicut securis agit prout est mota ab artifice. Sic igitur si anima non agit actum caritatis per aliquam formam propriam, sed solum secundum quod est mota ab exteriori agente, scilicet Spiritu sancto ; sequetur quod ad hunc actum se habeat sicut instrumentum tantum : non ergo in homine erit hunc actum agere

vel non agere; et ita non poterit esse meritorius; hæc enim solum meritoria sunt quæ in nobis aliquo modo sunt: et sic totaliter tollitur meritum humanum, cum dilectio sit radix merendi. Tertium inconveniens est, quia sequeretur quod homo qui est in caritate, ad actum caritatis non sit promptus, neque ipsum delectabiliter agat. Ex hoc enim actus virtutum sunt nobis delectabiles, quod secundum habitus conformamur ad illos, et inclinamur in illos per modum inclinationis naturalis; et tamen actus caritatis est maxime delectabilis et maxime promptus existenti in caritate; et per eumdem omnia quæ agimus vel patimur, delectabilia redduntur. Relinquitur igitur quod oporteat esse quemdam habitum caritatis in nobis creatum, qui sit formale principium actus dilectionis. Nec tamen per hoc excluditur quin Spiritus sanctus, qui est caritas increata, sit in homine caritatem creatam habente, movens animam ad actum dilectionis, sicut Deus movet omnia ad suas actiones, ad quas tamen inclinantur ex propriis formis. Et inde est quod omnia disponit suaviter; quia omnibus dat formas et virtutes inclinantes in id ad quod ipse movet, ut in illud tendant non coacte, sed quasi sponte.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus est vita animæ per modum moventis, et non per modum formalis principii.

Ad secundum dicendum, quod licet ad efficaciam moventis pertineat ut dispositionem non præexigat in subjecto; tamen efficaciam ejus demonstrat, si dispositionem fortem imprimat in passo vel moto. Fortis enim ignis non solum formam substantialem, sed et fortem dispositionem inducit. Unde fortius est agens quod sic ad agendum movet, quod etiam formam imprimit per quam agat, quam id movens quod sic movet ad agendum, ut tamen nullam imprimat formam. Unde cum Spiritus sanctus sit virtuosissimum movens; sic movet ad diligendum, quod etiam habitum caritatis inducit.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur: *Qui adhæret Deo, unus spiritus est,* non designatur unitas substantiæ; sed unitas affectus, quæ est inter amantem et amatum. Qua quidem unione habitus caritatis magis se habet ut principium amationis quam ut medium inter amantem et amatum; nam actus dilectionis immediate transit in Deum ut in amatum, non autem immediate in habitum caritatis.

Ad quartum dicendum, quod licet dilectio qua diligimus proximum, sit Deus; non tamen excluditur quin præter hanc dilectionem increatam, sit etiam in nobis dilectio creata, qua formaliter amamus, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod Deus non solum causaliter dicitur dilectio vel caritas, sicut causaliter tantum dicitur spes vel patientia; sed etiam essentialiter; non tamen excluditur

quin præter illam dilectionem quæ essentialiter Deus est, sit etiam in nobis dilectio creata.

Et per hoc etiam patet solutio AD SEXTUM.

AD SEPTIMUM dicendum, quod auctoritas illa eamdem difficultatem habet, sive ponatur creatus habitus caritatis in nobis, sive non. Cum enim dicit Augustinus, quod qui diligit proximum, magis cognoscit dilectionem qua diligit, quam proximum quem diligit; intelligere videtur de ipso actu dilectionis. Quem quidem actum nullus ponit esse aliquid increatum ; unde ex hoc concludi non potest quod ipsa dilectio sic nota, sit Deus ; sed quod in hoc quod percipimus actum dilectionis in nobis, sentimus in nobis ipsis quamdam Dei participationem, quia ipse Deus dilectio est ; non quod sit ipse actus dilectionis quem percipimus.

AD OCTAVUM dicendum, quod creatura secundum quod magis perficitur, magis ad similitudinem Dei accedit ; unde, licet quælibet creatura habeat quamdam Dei similitudinem in eo quod est et bona est ; creatura tamen rationalis superaddit aliquam rationem similitudinis in eo quod intellectualis est ; et adhuc aliam in hoc quod facta est : et sic in actu caritatis expressius percipitur Deus sicut in propinquiori similitudine.

AD NONUM dicendum, quod caritas habitus est ; et difficile mobilis ; quia non de facili, qui habet caritatem, inclinatur ad peccandum ; licet ex peccato caritas amittatur.

AD DECIMUM dicendum, quod caritas conjungit bono infinito, non effective, sed formaliter ; unde virtus infinita non competit caritati, sed caritatis auctori. Competeret autem caritati virtus infinita, si homo ad infinitum bonum per caritatem infinite ordinaretur : quod patet esse falsum. Modus enim sequitur formam rei.

AD UNDECIMUM dicendum, quod creatura est vanitas inquantum est ex nihilo, non autem inquantum est similitudo Dei ; et ex hac parte est quod caritas creata veritati primæ conjungit.

AD DUODECIMUM dicendum, quod ad hæresim Pelagianam pertinet quod principia naturalia hominis sufficiant ad merendum vitam æternam ; non est autem hoc hæreticum, quod aliquo creato, quod est natura quædam in aliquo prædicamento, mereamur ; manifestum est enim quod actibus meremur ; et tamen actus, cum sint quædam creata, in genere aliquo sunt, et natura quædam sunt.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod Deus esse naturale creavit sine medio efficiente, non tamen sine medio formali. Nam unicuique dedit formam per quam esset ; et similiter dat esse gratiæ per aliquam formam superadditam. Et tamen non est omnino simile ; quia, ut dicit Augustinus super Joan. (Serm. xv de verbis Apostol.), *qui creavit te sine te, non justi-*

ficabit te sine te. In justificatione ergo requiritur aliqua operatio justificandi (1); et ideo requiritur quod sit ibi principium activum formale; quod non habet locum in creatione.

Ad decimumquartum dicendum, quod agens per medium est minus efficax in agendo, si utatur medio propter suam necessitatem. Sic autem non utitur Deus medio in agendo, quia nullius creaturæ auxilio indiget; sed utitur mediis agentibus, ut servetur ordo in rebus. Sed si loquamur de medio formali, manifestum est quod quanto agens est perfectius, tanto magis formam inducit; nam agens imperfectum non inducit formam, sed dispositionem tantum; et tanto (2) debiliorem quanto est debilius.

Ad decimumquintum dicendum, quod homo et aliæ rationales creaturæ consequi possunt altiorem finem quam aliæ creaturæ; unde, licet ad hunc finem consequendum pluribus indigeant, nihilominus perfectiores sunt: sicut homo est melius dispositus qui potest consequi perfectam sanitatem per plures medicinas, quam ille qui non potest sanari perfecte, et ideo non indiget nisi paucis medicinis.

Ad decimumsextum dicendum, quod per caritatem creatam elevatur anima supra posse naturæ, ut perfectius ordinetur ad finem, quam habeat facultas naturæ; sed tamen non sic ordinatur ad consequendum Deum perfecte, sicut ipse perfecte se fruitur; et hoc contingit ex hoc quod nihil creatum sit Deo proportionatum.

Ad decimumseptimum dicendum, quod licet bonum quod est Deus, sit præsens animæ per se ipsum; tamen requiritur medium formale ad hoc quod anima perfecte ordinetur in ipsum, ex parte animæ, non autem ex parte ipsius Dei.

Ad decimumoctavum dicendum, quod Deus est forma per se subsistens; non autem ita quod formaliter alicui conjungatur.

Ad decimumnonum dicendum, quod dato quod Deus per seipsum cognoscatur ab anima (quia hoc aliam quæstionem habet); eodem modo per seipsum diligitur, sicut per seipsum cognoscitur; ut hoc quod dico *per se* accipiatur ex parte diligibilis, non autem ex parte diligentis: non enim Deus propter aliquid aliud diligitur ab anima, sed propter seipsum; et tamen anima indiget aliquo formali principio ad perfecte diligendum Deum.

Ad vicesimum dicendum, quod Deus non potest tantum diligi a nobis quantum diligibilis est; unde non sequitur quod amor caritatis qua diligimus Deum, infinitus sit; hoc enim non minus sequeretur de actu quam de habitu; et tamen nullus dicere potest, actum dilectionis quo diligimus Deum, esse aliquid increatum.

(1) *Al.* justificantis. — (2) *Al.* in tanto.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod habitus caritatis requiritur in nobis inquantum diligimus Deum ; quod aliis creaturis non convenit, licet omnes creaturæ diligantur a Deo.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod nullum accidens est dignius subjecto quantum ad modum essendi ; quia substantia est ens per se, accidens vero ens in alio ; sed inquantum accidens est actus et forma substantiæ, nihil prohibet accidens esse dignius substantia ; sic enim comparatur ad ipsam ut actus ad potentiam, et perfectio ad perfectibile ; et sic est caritas dignior anima.

Ad vicesimumtertium dicendum, quod licet lex qua diligimus Deum et proximum, sit increata ; tamen id quo formaliter Deum et proximum diligimus, est aliquid creatum ; lex enim increata est prima mensura et regula nostræ dilectionis.

Ad vicesimumquartum dicendum, quod caritas resuscitat spiritualiter mortuos, formaliter, sed non effective ; unde non oportet quod sit virtutis infinitæ ; sicut nec anima Lazari, quæ formaliter Lazarum resuscitavit, inquantum, per unionem ejus ad corpus, Lazarus est resuscitatus.

ARTICULUS II. — *Utrum caritas sit virtus.* (II-II part., quæst. XXIII, art. 3 ; et III Sent., dist. 27, quæst. II, art. 2.)

Secundo quæritur, utrum caritas sit virtus. Et videtur quod non. Virtus enim est circa difficile, secundum Philosophum in VI Ethic. Sed caritas non est circa difficile ; quinimmo, ut Augustinus dicit in lib. de verb. Domini, *omnia sæva et immania, et facilia et prope nulla facit amor.* Ergo caritas non est virtus.

2. Sed dicebatur, quod illud quod est virtutis, est difficile in principio, sed facile est in fine. — Sed contra est, in principio nondum est virtus. Si igitur solum in principio sit difficile, virtus non erit circa difficile.

3. Præterea, difficultas in virtutibus accidit ex contrarietate ; inde enim fit difficile temperantiam servare propter contrarias concupiscentias. Sed caritas est circa summum bonum ; cui non est aliquid contrarium. Ergo id quod est caritatis, non est difficile neque in fine neque in principio.

4. Præterea, diligere vel amare quoddam velle est. Sed Apostolus dicit, Rom., VII, 18 : *Velle adjacet mihi.* Ergo diligere adjacet nobis ; non ergo ad hoc aliqua virtus caritatis requiritur.

5. Præterea, in mente nostra non est nisi intellectus et appetitus. Sed intellectus elevatur in Deum per fidem, affectus per spem. Non ergo oportet ponere tertiam virtutem caritatis ad elevandum mentem in Deum.

6. Sed dicendum, quod spes elevat, sed non conjungit; unde necessaria est caritas, quæ conjungat. — Sed contra, spes, quia non conjungit, semper distantis est; unde illis qui per beatitudinis fruitionem conjunguntur Deo, non congruit spes. Si ergo caritas conjungit, pari ratione non competit illis qui nondum sunt conjuncti, scilicet existentibus in via. Sed virtus perficit nos in via; est enim dispositio perfecti ad optimum. Ergo caritas non est virtus.

7. Præterea, gratia sufficienter conjungit nos Deo. Non igitur requiritur virtus caritatis ad hoc quod per ipsam Deo conjungamur.

8. Præterea, caritas est quædam amicitia hominis ad Deum. Sed amicitia hominis ad hominem non numeratur a philosophis inter virtutes politicas. Ergo nec caritas Dei debet numerari inter virtutes theologicas.

9. Præterea, nulla passio est virtus. Amor est passio. Ergo non est virtus.

10. Præterea, virtus est in medio secundum Philosophum. Sed caritas non est in medio; quia in amore Dei non potest esse aliquid superfluum. Ergo caritas non est virtus.

11. Præterea, affectus est magis corruptus per peccatum quam intellectus; quia peccatum in voluntate est, ut Augustinus dicit (in libro de duabus Animabus, cap. x et xi). Sed intellectus noster non potest Deum videre immediate per seipsum in statu viæ. Ergo nec affectus noster potest diligere Deum immediate per seipsum in statu viæ. Sed diligere Deum per seipsum attribuitur caritati. Ergo caritas non debet inter virtutes quæ perficiunt nos in via, numerari.

12. Præterea, virtus est ultimum de potentia rei, ut dicitur in I de Cœl. (com. xi). Sed delectatio est ultimum quod pertinet ad affectum. Ergo magis delectatio debet esse virtus quam amor.

13. Præterea, omnis virtus habet debitum modum; unde dicit Augustinus (in lib. de natura Boni, cap. iii et iv), quod peccatum, quod opponitur virtuti, est privatio modi, speciei et ordinis. Sed caritas non habet modum; quia, sicut dicit Bernardus (in lib. de diligendo Deum, in princ.), modus caritatis est sine modo diligere. Ergo caritas non est virtus.

14. Præterea, una virtus non denominatur ab alia; quia omnes species ejusdem generis ex opposito dividuntur. Sed caritas denominatur ab aliis virtutibus; dicitur enim I ad Corinth., xiii, 4 : *Patiens est, benigna caritas est*. Ergo caritas non est virtus.

15. Præterea, secundum Philosophum in VIII Ethic. (cap. viii), amicitia in quadam æqualite consistit. Sed Dei ad nos est maxima inæqualitas, sicut infinite distantium. Ergo non potest esse amicitia Dei ad nos, vel nostri ad Deum; et ita

caritas, quæ hujusmodi amicitiam designat, non videtur esse virtus.

16. Præterea, amor summi boni est nobis naturalis. Sed nullum naturale est virtus; quia virtutes non insunt nobis a natura, ut patet in II Ethic. (in princ.). Ergo amor summi boni, quod est caritas, non est virtus.

17. Præterea, amor est excellentius timore. Sed timor, propter sui excellentiam, non est virtus, sed donum, quod est excellentius virtute. Ergo neque caritas est virtus, sed donum.

Sed contra, præcepta legis sunt de actibus virtutum. Sed actus caritatis præcipitur in lege; dicitur enim Matt., XXIII, quod primum et maximum mandatum est : *Dilige Dominum Deum tuum*. Ergo caritas est virtus.

Respondeo dicendum, quod caritas absque dubio virtus est. Cum enim virtus sit quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit; manifestum est quod secundum propriam virtutem homo ordinatur ad proprium bonum. Proprium autem bonum hominis oportet diversimode accipi, secundum quod homo diversimode accipitur. Nam proprium bonum hominis inquantum homo, est bonum rationis, eo quod homini esse est rationale esse. Bonum autem hominis secundum quod est artifex, est bonum artis; et sic etiam secundum quod est politicus, est bonum ejus, bonum commune civitatis. Cum ergo virtus operetur ad bonum, ad virtutem cujuslibet requiritur quod sic se habeat quod ad bonum bene operetur, idest voluntarie et prompte et delectabiliter, et etiam firmiter; hæ enim sunt conditiones operationis virtuosæ, quæ non possunt convenire alicui operationi, nisi operans amet bonum propter quod operatur; eo quod amor est principium omnium voluntariarum affectionum. Quod enim amatur, desideratur dum non habetur, et delectationem infert quando habetur; et tristitiam ingerunt ea quæ ab habendo amatum impediunt. Ea etiam quæ ex amore fiunt, et firmiter et prompte et delectabiliter fiunt. Ad virtutem igitur requiritur amor boni ad quod virtus operatur. Bonum autem ad quod operatur virtus quæ est hominis inquantum homo, est homini connaturale; unde voluntati ejus naturaliter inest hujus boni amor, quod est bonum rationis. Sed si accipiamus virtutem hominis secundum aliquam aliam considerationem non naturalem homini, oportebit ad hujusmodi virtutem amorem illius boni, ad quod talis virtus ordinatur, esse aliquid superadditum circa naturalem voluntatem. Non enim artifex bene operatur nisi superveniat ei amor boni quod per operationem artis intenditur; unde Philosophus dicit in VIII Polit. (cap. I), quod ad hoc quod aliquis sit bonus politicus, requiritur quod amet bonum civitatis. Si autem homo, inquantum admittitur ad participandum bonum alicujus civita-

tis, et efficitur civis illius civitatis ; competunt ei virtutes quædam ad operandum ea quæ sunt civium, et ad amandum bonum civitatis ; ita cum homo per divinam gratiam admittatur in participationem cœlestis beatitudinis, quæ in visione et fruitione Dei consistit, fit quasi civis et socius illius beatæ societatis, quæ vocatur cœlestis Hierusalem, secundum illud Ephes., II, 19 : *Estis cives sanctorum, et domestici Dei.* Unde homini sic ad cœlestia adscripto competunt quædam virtutes gratuitæ, quæ sunt virtutes infusæ ; ad quarum debitam operationem præexigitur amor boni communis toti societati, quod est bonum divinum, prout est beatitudinis objectum. Amare autem bonum alicujus civitatis contingit dupliciter : uno modo ut habeatur ; alio modo ut conservetur. Amare autem bonum alicujus civitatis ut habeatur et possideatur, non facit bonum politicum ; quia sic etiam aliquis tyrannus amat bonum alicujus civitatis ut ei dominetur ; quod est amare seipsum magis quam civitatem ; sibi enim ipsi hoc bonum concupiscit, non civitati. Sed amare bonum civitatis ut conservetur et defendatur, hoc est vere amare civitatem ; quod bonum politicum facit ; intantum quod aliqui propter bonum civitatis conservandum vel ampliandum, se periculis mortis exponant, et negligant privatum bonum. Sic igitur amare bonum quod a beatis participatur ut habeatur vel possideatur, non facit hominem bene se habentem ad beatitudinem ; quia etiam mali illud bonum concupiscunt ; sed amare illud bonum secundum se, ut permaneat et diffundatur, et ut nihil contra illud bonum agatur, hoc facit hominem bene se habentem ad illam societatem beatorum ; et hæc est caritas, quæ Deum per se diligit, et proximos qui sunt capaces beatitudinis, sicut seipsos ; et quæ repugnat omnibus impedimentis et in se et in aliis ; unde nunquam potest esse cum peccato mortali, quod est beatitudinis impedimentum. Sic igitur patet quod caritas non solum est virtus sed potissima virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus est circa illud quod in se difficile est, sed tamen habenti virtutem sit facile.

Et per hoc patet etiam solutio ad secundum ; non enim probat : manet enim, quantum in se est, difficile illud circa quod est virtus, adveniente virtute ; sed quod facile fiat virtuoso, hoc est ex perfectione virtutis.

Ad tertium dicendum, quod difficultas non solum est ex contrarietate, sed etiam est ex excellentia objecti ; sic enim aliquid dicitur esse difficile ad intelligendum quoad nos propter excellentiam intelligibilis, non propter aliquam contrarietatem.

Ad quartum dicendum, quod illud velle quod adjacet nobis a natura, est imperfectum et infirmum quantum ad spiritualia et gratuita ; unde et Apostolus ibidem subdit : *Non enim quod volo bonum, hoc ago;* et ideo requiritur auxilium gratuiti doni.

Ad quintum dicendum, quod spes elevat affectum hominis in summum bonum ut adipiscendum ; sed super hoc requiritur quod illud bonum ametur ad bonum esse hominis, ut supra, in corp. art., dictum est.

Ad sextum dicendum, quod de ratione caritatis seu amoris est, quod conjungat secundum affectum; quæ scilicet conjunctio intelligitur quantum ad hoc quod homo amicum reputat quasi alterum se, et vult ei bonum sicut et sibi. Sed conjungere secundum rem, non est de ratione caritatis; et ideo potest esse et habiti et non habiti; sed non habitum facit desiderare; in habito vero facit delectari.

Ad septimum dicendum, quod gratia conjungit nos Deo per modum assimilationis; sed requiritur quod uniamur ei per operationem intellectus et affectus, quod fit per caritatem.

Ad octavum dicendum, quod amicitia non ponitur virtus, sed consequens virtutem; quia ex hoc ipso quod aliquis habet virtutem, et amat bonum rationis, consequitur ex ipsa inclinatione virtutis quod diligat sibi similes, scilicet virtuosos, in quibus bonum rationis viget. Sed amicitia quæ est ad Deum, inquantum est beatus et beatitudinis auctor, oportet præstitui ad virtutes quæ in illam beatitudinem ordinant; et ideo, cum non sit consequens ad alias virtutes, sed præambulum, ut ostensum est, oportet quod ipsa sit per se virtus.

Ad nonum dicendum, quod amor, secundum quod est in sensitiva parte, est passio : qui quidem amor est boni secundum sensum; talis autem amor non est amor caritatis; unde ratio non sequitur.

Ad decimum dicendum, quod hoc quod dicit Philosophus, virtutem esse in medio; intelligitur de virtutibus moralibus; non autem est verum de virtutibus theologicis, inter quas est caritas, ut alibi, quæst. præced., art. x, ostensum est.

Ad undecimum dicendum, quod bonum intellectum movet voluntatem; et ideo licet intellectus per aliqua media Deum intelligat ut summum bonum; ex hoc ipso movet voluntatem, ut sic possit immediate amari, licet per media cognoscatur; quia hoc ipsum quo determinatur cognitio intellectus, movet affectum.

Ad duodecimum dicendum, quod delectatio non importat operationem, sed aliquid consequens ad operationem; unde, cum virtus sit operationis principium, delectatio non ponitur inter virtutes, sed inter fructus, ut patet Galat., v, 22 : *Fructus autem Spiritus est caritas, gaudium, pax, patientia.*

Ad decimumtertium dicendum, quod objectum caritatis transcendit omnem facultatem humanam, scilicet Deus; unde quantumcumque voluntas humana conetur ad amandum Deum, non potest attingere ut amet eum quantum est amandus; et ideo dicitur non habere modum caritas, quia non est aliquis

terminus fixus divinæ dilectionis, ultra quem si diligatur, sit contra rationem virtutis, sicut accidit in virtutibus moralibus quæ consistunt in medio; hoc enim ipsum quod est non habere sic modum, est caritatis modus. Ex hoc igitur non potest concludi quod caritas non sit virtus; sed quod non consistat in medio, sicut virtutes morales.

Ad decimumquartum dicendum, quod caritas dicitur patiens et benigna, quasi denominata ab aliis virtutibus, inquantum producit actus omnium virtutum.

Ad decimumquintum dicendum, quod caritas non est virtus hominis inquantum est homo, sed inquantum per participationem gratiæ fit Deus, et filius Dei, secundum illud I Joan., iii, 1 : *Videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus*

Ad decimumsextum dicendum, quod amor summi boni, prout est principium esse naturalis, inest nobis a natura; sed prout est objectum illius beatitudinis quæ totam capacitatem naturæ creatæ excedit, non inest nobis a natura, sed est supra naturam.

Ad decimumseptimum dicendum, quod dona perficiunt virtutes elevando eas supra modum humanum, sicut donum intellectus virtutem fidei, et donum timoris virtutem temperantiæ in recedendo a delectabilibus ultra humanum modum. Sed circa amorem Dei non inest aliqua imperfectio, quam oporteat per aliquod donum perfici; unde caritas non ponitur donum virtutis, quæ tamen excellentior est omnibus donis.

ARTICULUS III. — *Utrum caritas sit forma virtutum.* (II-II part., quæst. xxviii art. 8.)

Tertio quæritur, utrum caritas sit forma virtutum. Et videtur quod non. Forma enim dat esse et speciem ei cujus est forma. Sed caritas non dat esse et speciem cuilibet virtuti. Ergo caritas non est forma aliarum virtutum.

2. Præterea, formæ non est forma. Sed omnes virtutes sunt formæ; sunt enim perfectiones quædam. Ergo caritas non est forma virtutum.

3. Præterea, forma cadit in definitione ejus cujus est forma. Sed caritas non cadit in definitione virtutum. Ergo caritas non est forma virtutum.

4. Præterea, ea quæ dividuntur ex opposito, non ita se habent, quod unum sit forma alterius. Sed caritas ex opposito dividitur aliis virtutibus, ut patet I ad Corinth., xiii, 13 : *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc*. Ergo caritas non est forma virtutum.

5. Sed dicendum, quod caritas non est forma intrinseca virtutum, sed exemplaris. — Sed contra, exemplatum trahit speciem ab exemplari. Si igitur caritas est forma exemplaris

omnium virtutum, omnes virtutes trahunt speciem ab ipsa. Ergo omnes virtutes essent unius speciei; quod est falsum.

6. Præterea, forma exemplaris est ad quam aliquid fit. Non ergo est necessaria nisi ad hoc quod res fiat. Si ergo caritas est forma exemplaris virtutum, non erit necessaria caritas nisi ad generationem virtutum; et ideo virtutibus habitis, non erit necessarium habere caritatem; quod patet esse falsum.

7. Præterea, exemplar est necessarium facienti, non autem utenti jam facto; sicut exemplar est necessarium ad transcribendum librum, non autem ad utendum libro jam scripto. Si igitur caritas est forma exemplaris virtutum, non competit nobis, qui virtutibus utimur; sed Deo, qui in nobis virtutes operatur.

8. Præterea, exemplar potest esse sine exemplato. Si igitur caritas sit forma exemplaris virtutum, sequitur quod possit esse sine aliis virtutibus; quod est falsum.

9. Præterea, quælibet virtus habet formam a suo fine et objecto. Quod autem est per se formatum, non indiget formari ab alio; et ita caritas non est forma virtutum.

10. Præterea, natura semper facit quod melius est. Multo igitur magis Deus. Sed melius est aliquid esse formatum quam informe. Cum igitur virtutes in nobis operetur Deus, videtur quod faciat eas formatas; et ita non indigent formari a caritate.

11. Præterea, fides est quoddam spirituale lumen. Sed lumen est forma eorum quæ videntur in lumine. Ergo, sicut lux corporalis est forma colorum, sic fides est forma caritatis et aliarum virtutum; non autem caritas.

12. Præterea, ordo perfectionum est secundum ordinem perfectibilium. Sed virtutes sunt perfectiones potentiarum animæ. Ergo secundum ordinem potentiarum est ordo virtutum. Sed inter alias potentias animæ altior est intellectus ipsa voluntate. Ergo et fides est altior caritate, et ita fides magis est forma caritatis quam e converso.

13. Præterea, sicut se habent virtutes morales ad invicem, ita et theologicæ. Sed prudentia, quæ est in vi cognitiva, informat alias virtutes quæ sunt in vi appetitiva; scilicet justitiam, fortitudinem, temperantiam, et hujusmodi. Ergo et fides, quæ in cognitiva est, informat caritatem, quæ est in appetitiva; et non e converso.

14. Præterea, forma virtutis est modus ejus. Sed rationis est imponere modum appetitui, et non e converso. Ergo fides, quæ est in ratione, magis est forma caritatis, quæ est in parte appetitiva, quam e converso.

15. Præterea, Matth., I, super illud, *Abraham genuit Isaac, Isaac genuit Jacob;* dicit Glossa (interlin.), quod fides genuit spem, et spes caritatem. Sed omne genitum recipit formam a

generante. Ergo caritas recipit formam a fide et spe, et non e converso.

16. Præterea, in uno et eodem potentia præcedit actum tempore. Si igitur caritas comparetur ad alias virtutes ut actus et forma, sequetur quod aliæ virtutes prius tempore sint in homine quam caritas; quod est falsum.

17. Præterea, informatio in moralibus est ex fine. Sed omnes virtutes ordinantur, sicut in finem ultimum, in visionem Dei, quæ est tota merces, ut Augustinus dicit, et quæ succedit fidei. Ergo omnes aliæ virtutes formam recipiunt ex fine fidei; et sic videtur quod fides sit forma caritatis magis quam e converso.

18. Præterea, finis, efficiens et forma non incidunt in idem numero, secundum Philosophum in II Phys. (text. LXX). Sed caritas est finis virtutum et motor earum. Ergo non est forma ipsarum.

19. Præterea, illud a quo est principium essendi, est forma. Sed principium esse spiritualis est gratia, secundum illud I Corinth., XV, 10 : *Gratia Dei sum id quod sum*. Ergo gratia Dei est forma virtutum, et non caritas.

Sed contra est quod Ambrosius dicit (lib. II in Lucam), quod caritas est forma et mater virtutum.

Respondeo dicendum, quod caritas est forma virtutum, motor et radix. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod de habitibus oportet nos secundum actus judicare; unde quando id quod est unius habitus, est ut formale in actu alterius habitus, oportet quod unus habitus se habeat ad alium ut forma. In omnibus autem actibus voluntariis id quod est ex parte finis, est formale : quod ideo est, quia unusquisque actus formam et speciem recipit secundum formam agentis, ut calefactio secundum calorem. Forma autem voluntatis est objectum ipsius, quod est bonum et finis, sicut intelligibile est forma intellectus; unde oportet quod id quod est ex parte finis, sit formale in actu voluntatis; unde idem specie actus, secundum quod ordinatur ad unum finem, cadit sub forma virtutis; et secundum quod ordinatur ad alium finem, cadit sub forma vitii; ut patet de eo qui dat eleemosynam vel propter Deum, vel propter inanem gloriam. Actus enim unius vitii, secundum quod ordinatur ad finem alterius vitii, recipit formam ejus; utpote qui furatur ut fornicetur, materialiter quidem fur est, formaliter vero intemperatus. Manifestum est autem quod actus omnium aliarum virtutum ordinatur ad finem proprium caritatis, quod est ejus objectum, scilicet summum bonum. Et de virtutibus quidem moralibus manifestum est : nam hujusmodi virtutes sunt circa quædam bona creata quæ ordinantur ad bonum increatum sicut ad ultimum finem. Sed de virtutibus aliis theologicis idem manifestum est : nam ens increatum est quidem

objectum fidei, ut verum; et inquantum est appetibile, habet rationem boni; et sic tendit fides in ipsum, inquantum est appetibile; cum nullus credat nisi volens : spei autem objectum licet sit ens increatum, inquantum est bonum, tamen dependet ab objecto caritatis; est enim bonum, objectum spei inquantum est desiderabile et consequibile : nullus enim desiderat consequi aliquod bonum nisi per hoc quod amat ipsum. Unde manifestum est quod in actibus omnium virtutum est formale id quod est ex parte caritatis; et pro tanto dicitur forma omnium virtutum, inquantum scilicet omnes actus omnium virtutum ordinantur in summum bonum amatum, ut ostensum est. Et quia præcepta legis sunt de actibus virtutum; inde est quod Apostolus dicit, I Timoth., I, 5, quod *finis præcepti est caritas.* Et hinc etiam apparet, quomodo caritas sit motor omnium virtutum; inquantum scilicet importat actus omnium aliarum virtutum. Omnis enim virtus vel potentia superior dicitur movere per imperium inferiorem, ex eo quod actus inferioris ordinatur ad finem superioris; sicut ædificativa imperat cæmentariæ, eo quod actus cæmentariæ artis ordinatur ad formam domus, quæ est finis ædificativæ; unde cum omnes aliæ virtutes ordinentur ad finem caritatis, ipsa imperat actus omnium virtutum, et ex hoc dicitur motor earum. Et quia mater dicitur quæ in se accipit et concipit; ideo dicitur caritas mater omnium virtutum, inquantum ex conceptione sui finis producitur actus omnium virtutum; et eadem etiam ratione dicitur radix virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod licet caritas non det unicuique virtuti propriam speciem, dat tamen unicuique virtuti communem speciem virtutis, secundum quod loquimur de virtute prout est principium merendi.

Ad secundum dicendum, quod formæ non est forma, ita quod una forma præstet subjectum alteri. Nihil tamen prohibet plures formas in eodem subjecto esse secundum quemdam ordinem; scilicet ut una sit formalis respectu alterius, sicut color est formalis respectu superficiei; et hoc modo caritas potest esse forma aliarum virtutum.

Ad tertium dicendum, quod caritas cadit in definitione virtutis meritoriæ, ut patet per definitionem Augustini, dicentis (lib. VI contra Julianum, cap. VI), quod virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur : non enim recte vivitur nisi per hoc quod vita nostra ordinatur in Deum; quod caritas facit.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de forma quæ intrat constitutionem rei. Sic autem caritas non dicitur forma virtutum, sed alio modo; ut supra dictum est.

Ad quintum dicendum, quod caritas, cum sit communis forma virtutum, trahit quidem virtutes in unam speciem communem; non autem in unam speciem propriam, quæ dicitur species specialissima.

Ad sextum dicendum, quod caritas potest dici forma exemplaris virtutum, non ad cujus similitudinem virtutes generentur; sed inquantum ad ejus similitudinem quodammodo operantur; et ideo, quamdiu necesse est operari secundum virtutem, necessaria est caritas.

Ad septimum dicendum, quod licet creare virtutes sit Dei tantum; tamen operari secundum virtutem, est etiam hominis habentis virtutem; et ideo indiget caritate.

Ad octavum dicendum, quod caritas quantum ad actum non solum habet exemplaritatem, sed etiam virtutem motivam et effectivam. Exemplar autem effectivum non est sine exemplato; quia producit illud in esse; et sic caritas non est sine aliis virtutibus.

Ad nonum dicendum, quod a proprio fine et a proprio objecto quælibet virtus habet formam specialem, per quam est hæc virtus; sed a caritate habet quamdam formam communem, secundum quam est meritoria vitæ æternæ.

Ad decimum dicendum, quod Deus facit in nobis virtutes formatas speciali forma et generali: speciali quidem ex objecto et fine; generali autem ex caritate.

Ad undecimum dicendum, quod lumen est forma colorum, inquantum sunt visibiles actu per lucem; et similiter fides est forma virtutum, inquantum sunt a nobis cognoscibiles: quid enim est virtuosum vel contra virtutem, per fidem cognoscimus; sed inquantum virtutes sunt operativæ, per caritatem informantur.

Ad duodecimum dicendum, quod intellectus simpliciter est prior voluntate, quia bonum intellectum est objectum voluntatis: sed tamen in operando et movendo prior est voluntas: non enim intellectus intelligit et movet nisi voluntate accedente; unde etiam ipsum intellectum movet voluntas, inquantum est operativus; utimur enim intellectu quando volumus; unde, cum credere sit intellectus a voluntate moti (credimus enim aliquid quia volumus); sequitur quod magis caritas det formam fidei quam e converso.

Ad decimumtertium dicendum, quod actus voluntatis est secundum ordinem volentis ad res ipsas prout in se sunt; actus autem intellectus est secundum quod res intellectæ sunt in intelligente; unde quando res sunt infra intelligentem, intellectus illarum est dignior voluntate: quia tunc altiori modo sunt in intellectu res quam in seipsis, cum omne quod est in altero, sit in eo per modum ejus in quo est: sed quando res sunt altiores intelligente, tunc voluntas altius ascendit quam possit pertingere intellectus; et inde est quod in moralibus quæ sunt infra hominem, virtus cognoscitiva informat virtutes appetitivas, sicut prudentia alias virtutes morales; in virtutibus autem theologicis, quæ sunt circa Deum, virtus voluntatis,

scilicet caritas, informat virtutem intellectus, scilicet fidem.

Ad decimumquartum dicendum, quod rationalis vis dat modum appetitivæ in his quæ sunt infra nos ; non autem in his quæ sunt supra nos, ut dictum est, art. 1 hujus quæst., et quæst. præced, art. 10 et 11.

Ad decimumquintum dicendum, quod fides præcedit spem, et spes caritatem, ordine generationis, sicut imperfectum præcedit perfectum ; sed caritas in ordine perfectionis præcedit et fidem et spem ; et propter hoc dicitur esse forma earum, sicut perfectum imperfecti.

Ad decimumsextum dicendum, quod caritas non est forma virtutum quæ sit pars essentiæ virtutum, ut oporteat eam sequi tempore virtutes, vel aliquam materiam virtutum, sicut in formis rerum generatarum ; sed est forma quasi informans ; unde oportet esse naturaliter priorem aliis virtutibus.

Ad decimumseptimum dicendum, quod ipsa visio, inquantum est finis ut bonum quoddam, est objectum caritatis.

Ad decimumoctavum dicendum, quod forma intrinseca non potest esse finis rei, licet sit finis generationis rei. Caritas autem non est forma intrinseca, ut dictum est ; sed ex hoc ipso quod trahit alias virtutes ad suum finem, format virtutes, ut ex dictis patet.

Ad decimumnonum dicendum, quod gratia Dei dicitur esse forma virtutum, inquantum dat esse spirituale animæ, ut sit susceptiva virtutum ; sed caritas est forma virtutum inquantum format operationes earum, ut dictum est, in corp. art.

ARTICULUS IV. — *Utrum caritas sit una virtus.* (II–II part., quæst. xxiii, art. 5.)

Quarto quæritur, utrum caritas sit una virtus. Et videtur quod non. Habitus enim distinguuntur per actus, et actus per objecta. Sed caritas habet duo objecta : Deum et proximum. Ergo non est una virtus, sed duæ.

2. Sed dicebatur, quod unum illorum objectorum est principalius, scilicet Deus ; non enim diligit caritas proximum nisi propter Deum. — Sed contra, Philosophus dicit in IX Ethic. (cap. viii, parum a princ.) quod amicabilia quæ sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum. Sed id quod est principium et causa, est potissimum in unoquoque genere. Ergo homo ex caritate diligit seipsum tamquam principale objectum, et non Deum.

3. Præterea, I Joan., iv, 20, dicitur : *Qui fratrem suum, quem videt, non diligit ; Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?* Magis ergo videtur quod debeat diligere proximum quam Deum. Proximus ergo est magis diligibilis quam Deus ; et ita videtur esse principalius objectum caritatis.

4. Præterea, nihil amatur nisi cognitum, ut Augustinus

dicit in lib. de Trin. (X, in princip.). Sed proximus magis cognoscitur quam Deus. Ergo etiam magis diligitur ; et sic videtur quod caritas non sit una virtus.

5. Præterea, omnis virtus habet proprium modum quem in suis actibus ponit ; justus enim est qui non solum justa, sed juste operatur. Sed caritas ponit duos modos in suis actibus ; nam caritate diligit Deum aliquis ex toto corde, proximum autem sicut seipsum. Ergo caritas non est una virtus.

6. Præterea, præcepta legis ordinantur ad virtutes, quia intentio legislatoris est facere homines virtuosos, ut dicitur in II Ethic. (cap. XIII). Sed de caritate dantur duo præcepta, scilicet : *Diliges Dominum Deum tuum*, et *diliges proximum tuum*. Ergo caritas non est una virtus.

7. Præterea, sicut diligimus Deum et proximum, ita et honorare debemus. Sed alio honore honoramus Deum et proximum ; nam Deum honoramus latria, proximum dulia sola. Ergo alia est caritas qua diligimus Deum, et alia qua diligimus proximum.

8. Præterea, virtus est qua recte vivitur. Sed ad aliam vitam pertinet diligere Deum, et ad aliam diligere proximum ; nam diligere Deum videtur ad contemplativam vitam pertinere, diligere proximum ad activam. Ergo caritas Dei et proximi non est una virtus.

9. Præterea, secundum Philosophum in I Physic. (com. XVI), unum dicitur tripliciter : continuitate, indivisibilitate, et ratione. Sed caritas non est una continuitate, quia neque est corpus, neque forma corporis ; neque est una indivisibilitate, quia sic neque finita neque infinita esset ; nec ratione, quia sic synonyma sunt unum, ut vestis et indumentum. Ergo caritas non est una.

10. Præterea, minime habent de ratione unius quæ sunt unum proportione tantum : unde quæ non sunt proportione unum, neque sunt unum specie neque genere neque numero, ut dicitur in V Methaph. (com. XV). Sed caritas est circa æternum, scilicet Deum et proximum ; quæ sunt improportionalia. Ergo caritas nullo modo est una virtus.

11. Præterea, secundum Philosophum in VIII Ethic., amicitia perfecta non habetur ad multos. Sed caritas qua diligitur Deus et proximus, est perfectissima amicitia. Ergo non habetur ad multos ; et ita non eadem caritate diligitur Deus et proximus.

12. Præterea, virtus in cujus actu sufficit non tristari, est alia a virtute quæ delectabiliter operatur, sicut fortitudo a justitia. Sed in actu caritatis quantum ad aliqua objecta sufficit non tristari ; sicut cum diligimus inimicos : in aliquibus etiam oportet delectari, sicut cum diligimus Deum et amicos. Ergo caritas non est una virtus, sed alia et alia.

Sed contra, quæcumque ita se habent quod unum intelligitur in alio, illa sunt unum. Sed in dilectione proximi intelligitur dilectio Dei, et e converso, ut dicit Augustinus, VII de Trinit. (cap. VII et VIII). Ergo est eadem caritas qua diligimus Deum et proximum.

Præterea, in quolibet genere est unum primum movens. Sed caritas est motor omnium virtutum. Ergo est una.

Respondeo dicendum, quod caritas est una virtus. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod unitas cujuslibet potentiæ vel habitus ex objecto consideranda est; et hoc ideo, quia potentia hoc ipsum quod est, dicitur in ordine ad possibile, quod est ejus objectum ; et sic ratio et species potentiæ ex objecto accipitur ; et similiter est de habitu, qui nihil est aliud quam dispositio potentiæ perfectæ ad suum objectum. Sed in objecto consideratur aliquid ut formale, et aliquid ut materiale. Formale autem in objecto est id secundum quod objectum refertur ad potentiam vel habitum ; materiale autem id in quo hoc fundatur ; ut si loquamur de objecto potentiæ visivæ objectum ejus formale est color, vel aliquid hujusmodi ; inquantum enim aliquid coloratum est, intantum visibile est ; sed materiale in objecto est corpus cui accidit color. Ex quo patet quod potentia vel habitus refertur ad formalem rationen objecti per se ; ad id autem quod est materiale in objecto, per accidens : et ea quæ sunt per accidens, non variant rem, sed solum ea quæ sunt per se : ideo materialis diversitas objecti non diversificat potentiam vel habitum, sed solum formalis ; una est enim potentia visiva, qua videmus et lapides et homines et cœlum ; quia ista diversitas objectorum est materialis, et non secundum formalem rationem visibilis. Sed gustus differt ab olfactu secundum differentiam saporis et odoris, quæ sunt per se sensibilia. Et hoc etiam oportet in caritate considerare. Manifestum est enim quod aliquem possumus diligere dupliciter : uno modo ratione sui ipsius ; alio modo ratione alterius. Ratione autem sui ipsius aliquem diligimus, quando eum ratione boni proprii diligimus ; utpote quia est in se honestus, vel nobis delectabilis, aut utilis. Ratione autem alterius diligimus aliquem, quando diligimus ipsum quia attinet alii quem diligimus. Ex hoc enim ipso quod diligimus aliquem secundum se, diligimus omnes et familiares et consanguineos et amicos ipsius, inquantum ei attinent ; sed tamen in omnibus illis est una ratio formalis dilectionis, scilicet bonum illius, quem ratione sui diligimus, et ipsum quodammodo in omnibus aliis diligimus. Sic igitur dicendum, quod caritas diligit Deum ratione sui ipsius ; et ratione ejus diligit omnes alios inquantum ordinantur ad Deum ; unde quodammodo Deum diligit in omnibus proximis ; sic enim proximus caritate diligitur, quia in eo est Deus, vel ut in eo sit Deus. Unde manifestum est quod est idem habitus cari-

tatis quo Deum et proximum diligimus. Sed si diligeremus proximum ratione sui ipsius, et non ratione Dei, hoc ad aliam dilectionem pertineret; puta ad dilectionem naturalem, vel politicam, vel ad aliquam aliarum quas Philosophus tangit in VIII Ethic. (cap. III).

Ad primum ergo dicendum, quod proximus non diligitur nisi ratione Dei; unde ambo sunt unum objectum dilectionis, formaliter loquendo; licet materialiter sint duo.

Ad secundum dicendum, quod cum amor respiciat bonum; secundum diversitatem boni est diversitas amoris. Est autem quoddam bonum proprium alicujus hominis inquantum est singularis persona; et quantum ad dilectionem respicientem hoc bonum, unusquisque est sibi principale objectum dilectionis. Est autem quoddam bonum commune quod pertinet ad hunc vel ad illum inquantum est pars alicujus totius; sicut ad militem, inquantum est pars exercitus, et ad civem, inquantum est pars civitatis; et quantum ad dilectionem respicientem hoc bonum, principale objectum dilectionis est illud in quo principaliter illud bonum consistit; sicut bonum exercitus in duce, et bonum civitatis in rege; unde ad officium boni militis pertinet ut etiam salutem suam negligat ad conservandum bonum ducis; sicut etiam homo naturaliter ad conservandum caput, brachium exponit; et hoc modo caritas respicit sicut principale objectum, bonum divinum, quod pertinet ad unumquemque, secundum quod esse potest particeps beatitudinis; unde ea sola ex caritate diligimus quæ nobiscum beatitudinem participare possunt, ut Augustinus dicit in lib. de doctrina Christiana.

Ad tertium dicendum, quod Joannes argumentatur a majori, negando; non quod proximus magis debeat diligi; sed quia magis est in promptu ut diligatur; quia homines proniores sunt ad diligendum visibilia quam invisibilia.

Ad quartum dicendum, quod licet cognitum diligatur, tamen non sequitur quod magis cognitum magis diligatur: non enim ea ratione aliquid diligitur quia cognoscitur, sed quia est bonum; unde quod est magis bonum, magis est diligibile, licet non sit magis cognitum; sicut homo minus diligit aliquem servum, vel etiam equum, quem in continuo usu habet, quam aliquem bonum hominem quem tantum fama cognoscit.

Ad quintum dicendum, quod caritas respicit ut formale objectum, bonum divinum, sicut dictum est, art. præc. et in corp. hujus art.; quod quidem bonum diversimode se habet ad ipsum Deum et ad proximum; et ideo oportet quod habeat diversum modum circa principale objectum et secundarium; unde circa principale objectum habet unum modum tantum.

Ad sextum dicendum, quod præcepta legis sunt de actibus virtutum, et non de habitibus; unde ex diversitate præceptorum non potest concludi diversitas habituum, sed diversitas

actuum : qui tamen pertinent ad unum habitum, propter rationem formalem.

Ad septimum dicendum, quod in proximo honoratur etiam bonum proprium ipsius ; et ideo alius honor debetur proximo, et alius Deo.

Ad octavum dicendum, quod tam dilectio proximi quam dilectio Dei continetur sub contemplativa vita, ut Gregorius dicit super Ezechiel. (hom. xiv, a med.). Nam oratio, quæ maxime ad contemplativam vitam pertinere videtur, ad Deum pro proximis fit. Sed tamen principium vitæ activæ præcipue est amor Dei in seipso. Nec tamen sequitur, si caritas est principium diversorum, quod caritas non sit una.

Ad nonum dicendum, quod caritas non est una continuitate ; sed potest dici una indivisibilitate, inquantum est una forma simplex. Non enim dicitur finita vel infinita secundum quantitatem dimensivam ; sed secundum quantitatem virtutis. Sed sic non agimus hic de virtute caritatis, sed secundum quod est una ratione : non quidem una numero, ut tunica et vestis ; sed ratione speciei ; sicut Socrates et Plato sunt unum in ratione hominis.

Ad decimum dicendum, quod ratio illa procederet, si temporale ratione sui esset objectum caritatis, et non ratione æterni, ut dictum est.

Ad undecimum dicendum, quod amicitia perfecta non habetur ad multos, ita quod ad unumquemque sit ratione sui ipsius ; sed quanto amicitia est perfectior ad unum ratione ejus, tanto ad plures se posset extendere ratione ipsius ; et sic caritas, quia perfectissima amicitia est, ad Deum se extendit, et ad omnes qui possunt percipere Deum ; et non solum ad notos, sed etiam ad inimicos.

Ad duodecimum dicendum, quod virtus quæ delectabiliter operatur circa principale objectum, potest eadem circa aliquod accessorium non delectabiliter, sed sine tristitia, operari ; et hoc modo caritas delectabiliter operatur in principali objecto, licet difficultatem patiatur in aliquo secundario objecto, ita ut sufficiat sine tristitia operari.

ARTICULUS V. — *Utrum caritas sit virtus specialis.* (II-II part., quæst. xxiii, art. 4; et III Sent., dist. 27, quæst. ii, art. 4, quæst. ii.)

Quinto quæritur, utrum caritas sit virtus specialis, distincta ab aliis virtutibus, vel non. Et videtur quod non. Illud enim quod ponitur in definitione cujuslibet virtutis, non est virtus specialis : quia virtus generalis ponitur in definitione cujuslibet specialis virtutis. Sed caritas ponitur in definitione cujuslibet virtutis ; dicit enim Hieronymus (id habet Augustinus, epist. xxix, a med., et refertur III Sent., dist. xxvii) : *Ut bre-*

viter communem definitionem virtutis complectar; virtus est caritas, qua diligimus Deum et proximum. Ergo caritas non est virtus specialis, ab aliis distincta.

2. Præterea, caritas qua diligimus proximum, non est virtus distincta a caritate qua diligimus Deum, quia caritas diligit proximum propter Deum. Sed omnis virtus diligit proximum propter Deum. Ergo nulla virtus distinguitur a caritate.

3. Præterea, distinctiones habituum attenduntur secundum actus virtutum. Sed caritas operatur actus omnium aliarum virtutum : *Caritas est patiens, est benigna,* ut dicitur I ad Corinth., XIII, 4. Ergo caritas non est virtus ab aliis distincta.

4. Præterea, bonum est objectum generale omnium virtutum : nam virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Sed bonum est objectum caritatis. Ergo caritas habet (1) objectum generale ; et ita est generalis virtus.

5. Præterea, una perfectio est unius perfectibilis. Sed caritas est perfectio multorum perfectibilium, idest omnium virtutum. Ergo non est una.

Præterea, idem habitus non potest esse in diversis subjectis. Sed caritas est in diversis subjectis : jubemur enim Deum diligere ex tota mente, ex tota anima, ex toto corde, ex tota fortitudine. Ergo caritas non est virtus una.

7. Præterea, virtus ad tollenda peccata ordinatur. Sed caritas sufficit ad tollenda omnia peccata ; quia minima caritas resistere potest cuilibet tentationi. Ergo caritas facit id quod est omnium virtutum ; et ita non videtur esse virtus specialis.

8. Præterea, unicuique virtuti speciali opponitur aliquod peccatum speciale. Sed caritati contrariantur omnia peccata : quia per quodlibet peccatum mortale perditur caritas. Ergo caritas non est virtus specialis.

9. Præterea, nulla virtus est necessaria nisi ad recte operandum. Sed sola caritas sufficienter nos dirigit ad recte operandum ; dicit enim Augustinus : *Habe caritatem, et fac quidquid vis.* Ergo præter caritatem non est aliqua alia virtus ; et ita non est virtus specialis distincta ab aliis.

10. Præterea, habitus virtutum necessarii sunt ad hoc quod homo prompte et delectabiliter operetur : nullus enim est justus qui non gaudet justa operatione, ut dicitur in I Ethic. (cap. VIII, a med.). Sed ad omnia prompte et delectabiliter operanda sufficit caritas : quia dicit Augustinus in lib. de verbis Domini (serm. 9, a med.) : *Omnia gravia et immania, facilia et prope nulla facit amor.* Ergo præter caritatem non est necessaria aliqua alia virtus.

(1) *Al.* est.

11. Præterea, ea quæ sunt distincta ad invicem, habent distinctam generationem et corruptionem. Sed caritas et aliæ virtutes non habent distinctam generationem et corruptionem : quia simul cum caritate et infunduntur et perduntur aliæ virtutes. Ergo caritas non est specialis virtus.

Sed contra est quod Apostolus, I ad Cor., XIII, 13, condividit eam aliis virtutibus, dicens : *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc.*

Respondeo dicendum, quod caritas est quædam virtus specialis, distincta ab aliis virtutibus. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quandocumque aliquis actus dependet a pluribus principiis secundum ordinem se habentibus, ad perfectionem illius actus requiritur quod quodlibet illorum principiorum sit perfectum. Si enim sit imperfectio in primo, sive in medio, vel in ultimo, sequitur actus imperfectus ; sicut, si desit peritia artis artifici, sive recta dispositio in instrumento, opus sequitur imperfectum. Et hoc etiam in ipsis potentiis animæ considerari potest. Si enim sit recta ratio, quæ est motiva inferiorum potentiarum, et concupiscibilis sit indisposita, operabitur quidem aliquis secundum rationem ; sed operatio erit imperfecta, quia habebit impedimentum ex concupiscibili indisposita ad contrarium trahente ; sicut circa continentem apparet : et ideo præter prudentiam, quæ perficit rationem, necesse est, ad hoc quod homo recte se habeat circa concupiscibilia, quod habeat temperantiam, ad hoc quod prompte operetur et sine impedimento. Et sicut est in diversis potentiis, quarum una movet aliam ; idem est etiam considerare secundum diversa objecta quorum unum ordinatur ad alterum sicut ad finem : una enim et eadem potentia, secundum quod est finis, non solum aliam potentiam, sed etiam seipsam, movet in ea quæ sunt ad finem. Et ideo ad rectam operationem, aliquem non solum oportet bene dispositum esse ad finem, sed etiam bene dispositum ad ea quæ sunt ad finem : alias sequitur operatio impedita ; ut patet in eo qui bene est dispositus ad bene appetendam sanitatem, sed male est dispositus ad sumendum ea quæ sunt sanativa. Et sic manifestum est quod, cum per caritatem homo disponatur ut bene se habeat ad ultimum finem, necesse est ut habeat alias virtutes, quibus bene disponatur ad ea quæ sunt ad finem. Est ergo caritas alia ab his quæ ordinantur ad ea quæ sunt ad finem ; licet illa quæ ordinatur ad finem, sit principalior, et architectonica, respectu earum quæ ordinantur in ea quæ sunt ad finem ; sicut medicinalis respectu pigmentariæ, et militaris respectu equestris. Unde manifestum fit quod necesse est caritatem esse quamdam virtutem specialem distinctam ab aliis virtutibus, sed principalem et motivam respectu earum.

Ad primum ergo dicendum, quod illa definitio datur per

causam, inquantum caritas est causa motiva omnium aliarum virtutum.

Ad secundum dicendum est, quod caritas in diligendo proximum habet Deum ut rationem formalem objecti, et non solum ut finem ultimum, ut ex supradictis, art. præc., patet : sed aliæ virtutes habent Deum non ut rationem formalem objecti, sed ut ultimum finem; et ideo, cum dicitur quod caritas diligit proximum propter Deum, illud *propter* denotat non solum causam materialem, sed quodammodo formalem. Cum autem dicitur de aliis virtutibus quod operantur propter Deum, illud *propter* denotat causam finalem tantum.

Ad tertium dicendum, quod caritas non producit actus aliarum virtutum elicitive, sed imperative tantum : elicit enim virtus illos actus tantum qui sunt secundum rationem propriæ formæ, sicut justitia recte facere, et temperantia temperanter; sed imperare dicitur omnes actus quos ad finem suum advocat.

Ad quartum dicendum, quod bonum commune non est objectum caritatis, sed summum bonum ; et ideo non sequitur quod caritas sit generalis virtus, sed quod sit summa virtutum.

Ad quintum dicendum, quod caritas non est perfectio intrinseca aliarum virtutum, sed extrinseca, ut supra, art. 3 hujus quæst., dictum est ; unde ratio non sequitur.

Ad sextum dicendum, quod caritas est, sicut in subjecto, in una tantum potentia ; scilicet in voluntate, quæ per imperium movet alias potentias ; et secundum hoc Deum jubemur ex tota mente et anima diligere, ut omnes vires animæ nostræ advocentur in obsequium divini amoris.

Ad septimum dicendum, quod sicut caritas imperat aliarum virtutum actus, ita per modum imperii excludit peccata eis contraria ; et secundum hunc modum caritas resistit tentationibus ; sed tamen necesse est esse alias virtutes, quæ directe et elicitive peccata excludant.

Ad octavum dicendum est, quod sicut actus aliarum virtutum ordinantur ad finem quod est objectum caritatis ; ita et peccata quæ sunt contra alias virtutes, habent oppositionem ad finem, qui est objectum caritatis ; et ex hoc contingit quod contraria aliarum virtutum, scilicet peccata, caritatem expellant.

Ad nonum dicendum, quod licet caritas sufficienter per modum imperii in omnibus nos dirigat quæ ad rectam vitam pertinent ; tamen requiruntur aliæ virtutes quæ eliciendo actus exequantur imperium caritatis, ad hoc quod homo prompte et sine impedimento operetur.

Ad decimum dicendum, quod contingit aliquid esse propter finem, quod tamen secundum se est difficile et triste ; sicut

cum aliquis accipit medicinam amaram libenter propter sanitatem; licet in ipsa sumptione multum affligatur. Caritas igitur facit omnia esse delectabilia ex fine; sed requiruntur aliæ virtutes, quæ faciant ea quæ sunt virtuosa, secundum se delectabilia, ad hoc quod facilius operemur.

Ad undecimum dicendum, quod caritas simul habet generationem cum aliis virtutibus, non quia sit indistincta ab aliis, sed quia Dei perfecta sunt opera; unde infundens caritatem simul infundit omnia illa quæ sunt necessaria ad salutem. Corrumpitur autem simul cum omnibus virtutibus: quia quæcumque contrariantur aliis virtutibus, contrariantur caritati, ut dictum est.

ARTICULUS VI. — *Utrum caritas possit esse cum peccato mortali.* (II–II part., quæst. XXIV, art. 12.)

Sexto quæritur, utrum caritas possit esse cum peccato mortali. Et videtur quod sic. Dicit enim Origenes in I Periarchon (cap. III, circa princ.): *Non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectoque perstiterunt gradu, ad subitum evacuetur ac decidat; sed per partes et paulatim eum diffluere necesse est.* Subito autem aliquis committit peccatum mortale per solum consensum. Ergo qui est in perfecto statu per caritatem, non decidit a caritate per unum actum peccati mortalis; et sic caritas potest esse cum peccato mortali.

2. Præterea, Bernardus dicit (in lib. de dignit. divin. Amoris, cap. VI, circa fin.), quod caritas in Petro, quando Christum negavit, non fuit extincta, sed sopita. Sed Petrus negando Christum peccavit mortaliter. Ergo caritas potest remanere cum peccato mortali.

3. Præterea, caritas est fortior quam habitus virtutis moralis. Sed habitus virtutis non tollitur per unum actum vitiosum, cum non per unum actum generetur: ex eisdem enim contrario modo factis generatur virtus et corrumpitur, ut dicitur in II Ethic. Ergo multo minus habitus caritatis tollitur per unum peccatum mortale.

4. Præterea, unum uni opponitur. Sed caritas est una virtus specialis, ut ostensum est. Ergo sibi opponitur unum vitium speciale. Non ergo per alia peccata mortalia tollitur; et sic videtur quod possit peccatum mortale simul esse cum caritate.

5. Præterea, opposita non se expellunt nisi circa idem subjectum. Sed quædam peccata non sunt in eodem subjecto cum caritate: nam caritas est in superiori parte rationis, quæ convertitur ad Deum; potest autem peccatum mortale esse etiam in inferiori parte rationis, ut dicit Augustinus in lib. de Trinit. Ergo non omne peccatum mortale excludit caritatem.

6. Præterea, illud quod est fortissimum, non potest expelli a debilissimo. Sed caritas est fortissima: *fortis* enim *est ut mors dilectio*, ut dicitur Cantic., VIII, 6: peccatum autem est

debilissimum, quia malum est infirmum et impotens, ut Dionysius dicit (IV cap. de divin. Nomin.). Ergo peccatum mortale non expellit caritatem ; et sic potest esse simul cum ea.

7. Præterea, habitus secundum actus cognoscuntur. Sed actus caritatis potest esse cum peccato mortali : homo enim peccans diligit Deum et proximum. Ergo caritas potest esse cum peccato mortali.

8. Præterea, caritas præcipue facit delectari in contemplatione Dei. Sed delectationi quæ est in considerando, nihil est contrarium, ut dicit Philosophus in I Topic. Ergo caritati nihil est contrarium : et ita non potest expelli per peccatum mortale.

9. Præterea, universale movens potest impediri in uno mobili, et non impediri in alio. Sed caritas est universalis motor omnium virtutum, ut supra, art. 3, dictum est. Ergo non oportet quod sic impediatur in una virtute inquantum alias movet : potest igitur cum peccato opposito temperantiæ caritas remanere, prout est motiva aliarum virtutum.

10. Præterea, sicut caritas habet Deum pro objecto, ita fides et spes. Sed fides et spes possunt esse informes. Ergo eadem ratione et caritas ; et sic potest èsse cum peccato mortali.

11. Præterea, omne illud quod non habet perfectionem quam natum est habere, est informe. Sed caritas non habet perfectionem hic in via quam nata est habere in patria. Ergo est informis ; et sic videtur quod possit esse cum peccato mortali.

12. Præterea, habitus cognoscuntur per actus. Sed aliqui actus habentium caritatem possunt esse imperfecti : nam multoties aliqui caritatem habentes moventur aliquo motu impatientiæ, vel inanis gloriæ. Ergo et habitum caritatis contingit esse imperfectum et informem ; et sic videtur quod cum caritate possit esse peccatum mortale.

13. Præterea, sicut virtuti opponitur peccatum, ita ignorantia opponitur scientiæ. Sed non quælibet ignorantia tollit totam scientiam. Ergo nec quodlibet peccatum mortale tollit totam virtutem ; unde, cum caritas sit radix virtutum, non videtur quod quodlibet peccatum mortale tollat caritatem.

14. Præterea, caritas est amor Dei. Sed manente amore ad rem aliquam, aliquis propter incontinentiam operatur contra illam ; sicut aliquis amans seipsum, contra bonum suum agit per incontinentiam ; et similiter aliquis amans aliquam communitatem, contra eam agit propter incontinentiam, ut Philosophus dicit in V Politic. Ergo aliquis potest peccando contra Deum agere, manente caritate.

15. Præterea, aliquis habet se bene in universali, qui tamen deficit in particulari ; sicut incontinens rectam rationem

habet circa universalia, utpote quod fornicari est malum; et tamen in singulari eligit nunc fornicari, ut bonum, ut dicit Philosophus in VI Ethic. Sed caritas facit hominem bene se habere circa universalem finem. Ergo manente caritate, potest aliquis peccare circa aliquod particulare; et sic caritas potest esse cum peccato mortali.

16. Præterea, contraria sunt in eodem genere. Sed peccatum est in genere actus : quia peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei : caritas autem est in genere habitus. Ergo peccatum non contrariatur caritati; et sic non expellit ipsam : potest ergo simul esse cum ea.

Sed contra est quod dicitur Sapient., I, 5 : *Spiritus sanctus disciplinæ effugiet fictum, et avertet se a cogitationibus quæ sunt sine intellectu, et corripietur*, idest expelletur, *a superveniente iniquitate*. Sed Spiritus sanctus est in homine quamdiu habet caritatem ; quia per caritatem habitat in nobis Spiritus Dei. Ergo a superveniente iniquitate expellitur caritas; et sic non potest esse simul cum peccato mortali.

Præterea, quicumque habet caritatem, dignus est vita æterna, secundum illud Apostoli, II Tim., ult., VIII : *In reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die, justus judex; non solum autem mihi, sed et his qui diligunt adventum ejus*. Quicumque autem peccat mortaliter, dignus est pœna æterna, secundum illud Rom., VI, 23 : *Stipendia peccati mors*. Sed aliquis non potest esse simul dignus vita æterna et pœna æterna. Ergo non potest simul caritas cum peccato mortali haberi.

Respondeo dicendum, quod caritas nullo modo potest simul esse cum peccato mortali. Ad cujus evidentiam primo considerandum est, quod omne peccatum mortale directe opponitur caritati. Quicumque enim præeligit aliquid alteri, illud quod præeligit, magis amat; unde quia homo magis amat propriam vitam et sui consistentiam quam voluptatem ; quantumcumque sit magna voluptas, homo retraheretur ab ea, si eam existimaret esse suæ vitæ infallibiliter peremptivam ; propter quod dicit Augustinus in lib. LXXXIII Quæstionum (quæst. XXXVI inter princ. et med.), quod nemo est qui non magis dolorem metuat quam appetat voluptatem; quandoquidem videmus etiam immanissimas bestias a maximis voluptatibus abstinere dolorum metu. Ex hoc autem aliquis mortaliter peccat quod aliquid magis eligit quam vivere secundum Deum, et ei inhærere. Unde manifestum est quod quicumque mortaliter peccat, ex hoc ipso magis amat aliud bonum quam Deum. Si enim amaret magis Deum, præeligeret vivere secundum Deum quam quocumque temporali bono potiri. Hoc autem est de ratione caritatis quod Deus super omnia diligatur, ut ex superioribus patet; unde omne peccatum mortale caritati contrariatur. Ca-

ritas enim hominibus a Deo infunditur. Quæ autem ex infusione divina causantur, non solum indigent actione divina in sui principio, ut esse incipiant; sed in tota sui duratione, ut conserventur in esse; sicut illuminatio aeris indiget præsentia solis, non solum cum primo aer illuminatur, sed quamdiu illuminatus manet; et propter hoc, si aliquod obstaculum interponatur intercipiens directum aspectum ad solem, desinit esse lumen in aere; et similiter quando peccatum mortale advenit, quod impedit directum aspectum animæ ad Deum; per hoc quod aliquid aliud præfert Deo, intercipitur influxus caritatis, et desinit esse caritas in homine, secundum illud Isai., LXIX, 2: *Peccata nostra diviserunt inter nos et Deum nostrum.* Sed cum rursus mens hominis redit ut recte in Deum aspiciat, eum super omnia diligendo (quod tamen sine divina gratia esse non potest); iterato ad statum caritatis redit.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod verbum Origenis non sic est intelligendum, quod homo peccans mortaliter, quantumcumque perfectus, non subito caritatem amittat; sed quia non contingit de facili quod homo perfectus statim a principio mortaliter peccet; sed per negligentiam et diversa peccata venialia, disponitur, ut tandem labatur in peccatum mortale.

AD SECUNDUM dicendum, quod verbum Bernardi non videtur sustinendum; nisi intelligatur caritas in Petro non fuisse extincta, quia cito resurrexit; ea enim quæ parum distant, quasi nihil distare videntur, ut dicitur in II Physic. (com. LVI).

AD TERTIUM dicendum, quod virtus moralis, quæ acquiritur ex actibus, consistit in inclinatione potentiæ ad actum; quæ quidem inclinatio non tollitur totaliter per unum actum; sed influentia caritatis a Deo intercipitur per unum actum; et ideo unus actus peccati tollit caritatem.

AD QUARTUM dicendum, quod caritas oppositum generale est odium; sed indirecte omnia peccata caritati opponuntur, inquantum pertinent ad Dei contemptum, qui est super omnia diligendus.

AD QUINTUM dicendum, quod superior ratio, in qua est caritas, movet inferiorem; unde peccatum, inquantum in inferiori parte opponitur motui caritatis, caritatem excludit. Vel dicendum, quod peccatum mortale non est sine consensu, qui attribuitur superiori parti rationis, in qua est caritas.

AD SEXTUM dicendum, quod peccatum non expellit caritatem ex sua virtute; sed ex eo quod homo voluntarie se peccato subjicit.

AD SEPTIMUM dicendum, quod homo qui peccat mortaliter, non diligit Deum super omnia, sicut diligendus est ex caritate; sed est aliquid aliud quod præfert amori Dei, propter quod Dei mandatum contemnit.

AD OCTAVUM dicendum, quod delectatio quæ est in conside-

rando, non habet contrarium in eodem genere, ut scilicet aliqua alia consideratio sit ei contraria ; et hoc ideo quia species contrariorum in intellectu non sunt contrariæ ; unde delectationi quæ est in considerando album, non (1) contrariatur delectatio quæ est in considerando nigrum. Sed quia actus voluntatis consistit in motu animæ ad rem ; sicut res in se ipsis sunt contrariæ, ita motus voluntatis in contraria sunt contrarii : desiderium enim dulcis contrariatur desiderio amari. Et secundum hoc amor Dei contrariatur amori peccati, quod excludit a Deo. Consideratio autem in qua non est contrarietas, non est proprius actus caritatis, qui ab ipsa elicitur ; sed solum ab ipsa imperatur quasi ejus effectus.

Ad nonum dicendum, quod caritas, quæ est universalis motor virtutum, cùm impeditur in his quæ pertinent ad unam virtutem, per peccatum mortale, impeditur in suo universali objecto ; et ob hoc universaliter in omnibus impeditur. Non est autem sic cum universale mobile sic impeditur in particulari effectu, quod non impeditur in his quæ pertinent ad universalem virtutem.

Ad decimum dicendum, quod licet spes et fides habeant Deum pro objecto, non tamen eis competit quod sint forma aliarum virtutum, sicut competit caritati ratione supradicta, art. 3 ; et ideo, licet caritas non sit informis, spes tamen et fides esse possunt informes.

Ad undecimum dicendum, quod non facit virtutem informem defectus cujuscumque perfectionis, sed ille tantum defectus qui tollit ordinem ultimi finis ; qui quidem ordo existit in caritate viæ ; licet caritas viæ non habeat perfectionem patriæ, quæ est secundum fruitionem propriam et perfectam.

Ad duodecimum dicendum, quod actus imperfecti possunt esse habentis caritatem, sed non sunt caritatis ; non enim quilibet actus agentis est actus cujuslibet formæ in agente existentis ; et præcipue in rationali natura, quæ habet libertatem ad hoc quod utatur habitu in ea existente.

Ad decimumtertium dicendum, quod, licet non quælibet ignorantia propriorum principiorum excludat scientiam ; tamen ignorantia principiorum communium tollit scientiam ; eis enim ignoratis, necesse est ignorare artem, ut dicitur in I Elench. Ultimus autem finis se habet sicut principium communissimum ; et ideo hujus deordinatio ab ultimo fine per peccatum mortale, tollit totaliter caritatem ; non autem quælibet deordinatio particularis, ut patet in peccatis venialibus.

Ad decimumquartum dicendum, quod quicumque per incontinentiam agit contra bonum quod amat, existimat, bonum non totaliter perdi per hoc quod incontinenter agit. Si enim aliquis amans civitatem aliquam, vel proprii corporis salutem,

(1) *Al. deest* non.

existimaret se alterum horum perdere per hoc quod agit; vel totaliter abstineret; vel illud quod ageret, plus diligeret quam propriam salutem vel civitatis. Unde cum aliquis sciens se amittere Deum per peccatum mortale (quod est scire se peccare mortaliter), nihilominus hoc incontinenter agit: convincitur plus amare quod agit quam Deum.

Ad decimumquintum dicendum, quod caritas non solum requirit hoc haberi in universali acceptione, quod Deus sit super omnia diligendus; sed quod etiam in hoc actus electionis et voluntatis tendat sicut in quoddam aliud particulare eligibile. Et hæc particularis electio excluditur per electionem contrarii, scilicet peccati excludentis a Deo.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet actus directe contrarientur actibus, sicut et habitus habitibus; tamen indirecte etiam actus contrariantur habitibus secundum conformitatem quam habent contrariis habitibus; nam similes actus ex similibus habitibus generantur, et similes etiam actus causant; licet non omnes habitus causentur ex actibus.

ARTICULUS VII. — *Utrum objectum diligibile ex caritate sit rationalis natura.* (II-II part., quæst. xxv, art. 3.)

Septimo quæritur, utrum objectum diligibile ex caritate sit rationalis natura. Et videtur quod non. Quia propter quod unumquodque, et illud magis. Sed homo ex caritate diligitur propter virtutem et propter beatitudinem. Ergo virtus et beatitudo, quæ non sunt creaturæ rationales, sunt magis ex caritate diligendæ; et sic creatura rationalis non est proprium objectum caritatis.

2. Præterea, per caritatem maxime conformamur Deo in diligendo. Sed Deus diligit omnia quæ sunt, ut dicitur Sapientiæ, II, ex caritate diligendo seipsum, qui est caritas. Ergo omnia sunt diligenda ex caritate, et non solum rationalis natura.

3. Præterea, Origenes dicit super Cantica, quod unum est diligere Deum et quæcumque bona. Sed Deus diligitur ex caritate. Ergo, cum omnes creaturæ sint bonæ, omnes sunt diligendæ ex caritate; et non solum rationalis natura.

4. Præterea, sola dilectio caritatis est meritoria. Sed in dilectione cujuslibet rei possumus mereri. Ergo quamlibet rem possumus diligere ex caritate.

5. Præterea, Deus ex caritate diligitur. Ergo oportet magis ex caritate diligi quod ab eo maxime diligitur. Sed inter omnia creata maxime diligitur a Deo bonum universi, in quo omnia comprehenduntur. Ergo omnia sunt ex caritate diligenda.

6. Præterea, diligere magis pertinet ad caritatem quam credere. Sed caritas omnia credit, ut dicitur I ad Cor., XIII. Ergo multo magis omnia diligit.

7. Præterea, natura rationalis perfectissime invenitur in Deo. Si igitur natura rationalis sit objectum caritatis, oporteret quod Deum ex caritate diligeremus. Sed hoc videtur esse impossibile ; quia amor caritatis est amor perfectus ; deinde, quia Deum perfecte in hac vita diligere non possumus, quia in hac vita ipsum perfecte non cognoscimus ; non enim cognoscimus de Deo quid est, sed solum quid non est. Dilectio autem præsupponit cognitionem ; cum nihil diligatur nisi cognitum. Ergo rationalis vel intellectualis natura non est proprium objectum caritatis.

8. Præterea, plus distat ab homine Deus quam quælibet alia creatura. Si ergo aliquas creaturas non diligimus ex caritate, multo minus Deum ex caritate diligere possumus.

9. Præterea, in angelis etiam est intellectualis natura. Sed Angeli non sunt ex caritate diligendi, ut videtur. Ergo intellectualis natura non est proprium objectum caritatis. Probatio mediæ. Amicitia in aliqua communicatione vitæ consistit ; nam convivere est proprium amicorum, secundum Philosophum in lib. Ethic. (lib. IX, cap. XIX). Sed non videtur esse aliqua communicatio vitæ nobis et Angelis ; non enim communicamus in vita naturæ cum Angelis, cum sint multo præstantioris naturæ quam homo ; neque iterum in vita gloriæ ; quia dona gratiæ et gloriæ dantur a Deo secundum virtutem recipientis, secundum illud Matth., XXV, 15 : *Dedit unicuique secundum propriam virtutem ;* virtus autem Angeli est multo major quam hominis. Ergo Angeli non communicant in aliqua vita cum hominibus.

10. Præterea, natura rationalis invenitur etiam in ipso homine ex caritate diligente. Sed homo seipsum non debet ex caritate diligere, ut videtur. Ergo caritatis objectum non est rationalis natura. Probatio mediæ. De actibus virtutum dantur præcepta legis. Sed non datur aliquod præceptum legis de hoc quod aliquis diligat seipsum. Ergo diligere non est actus caritatis.

11. Præterea, Gregorius dicit in quadam homil. (XVII in Evang. a princ.), quod *caritas minus quam inter duos haberi non potest.* Non potest ergo quis seipsum ex caritate diligere.

12. Præterea, sicut justitia consistit in communicatione, ita et amicitia, secundum Philosophum in IV Ethic. Sed justitia, proprie loquendo, non est hominis ad seipsum, ut dicitur in V Ethic. (cap. ult.). Ergo neque amicitia ; et ita neque caritas.

13. Præterea, nihil quod computatur in vitium, est actus caritatis. Sed amare se ipsum computatur homini in vitium, secundum illud II Timoth., III, 1 : *Instabunt tempora periculosa, et erunt homines seipsos amantes.* Ergo diligere seipsum

non est actus caritatis ; et ita natura rationalis non est proprium objectum caritatis.

14. Præterea, corpus humanum est pars rationalis naturæ, scilicet humanæ. Sed corpus humanum non videtur esse diligendum ex caritate ; quia, secundum Philosophum in IX Ethic. (cap. VIII), vituperantur qui amant se ipsos secundum exteriorem naturam. Ergo natura rationalis non est objectum caritatis.

15. Præterea, nullus habens caritatem refugit illud quod ex caritate diligit. Sed sancti habentes caritatem refugiunt corpus, secundum illud Roman., VII, 24 : *Quis me liberabit de corpore mortis hujus ?* et sic corpus non est diligendum ex caritate ; et sic idem quod prius.

16. Præterea, nullus tenetur ad implendum quod non potest scire. Sed nullus potest scire se habere caritatem. Ergo nullus tenetur ad diligendum creaturam rationalem ex caritate.

17. Præterea, cum dicitur : Creatura rationalis diligitur ex caritate, hæc præpositio *ex* designat habitudinem alicujus causæ. Sed non potest designare habitudinem causæ materialis ; quia caritas non est aliquid materiale, sed spirituale : neque iterum habitudinem causæ finalis ; quia finis diligendi ex caritate, est Deus, non autem caritas : similiter etiam neque habitudinem causæ efficientis ; quia Spiritus sanctus est qui nos ad diligendum movet, secundum illud Roman., V, 5 : *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis :* neque iterum habitudinem causæ formalis ; quia caritas nec est forma intrinseca, cum non sit de essentia rei, neque est forma extrinseca exemplaris ; quia sic omnia quæ diliguntur ex caritate, traherentur in speciem caritatis, sicut exemplata trahuntur ad speciem exemplaris. Ergo creaturæ rationales non sunt diligendæ ex caritate.

18. Præterea, Augustinus dicit in I de doctr. Christ. (cap. XXX), quod proximus est ille a quo nobis beneficium impenditur. Sed a Deo nobis beneficia impenduntur. Ergo Deus est proximus nobis ; et ita inconvenienter ponitur ab Augustino Deus aliud diligibile ex caritate, et aliud proximus.

19. Præterea, cum Christus sit mediator inter Deum et hominem, videtur quod debeat poni aliud diligibile quam Deus et quam proximus ; et sic sunt quinque in caritate diligibilia, et non tantum quatuor, ut Augustinus dicit.

Sed contra est quod dicitur Levit., XIX : *Diliges proximum tuum sicut te ipsum.* Glossa (ex Aug. in epist. LII inter med. et fin.) : *Proximus non tantum propinquitate sanguinis, sed societate rationis.* Ergo secundum quod aliquid habet societatem nobiscum in natura rationali, sic est diligibile ex caritate. Natura ergo rationalis est objectum caritatis.

Respondeo dicendum, quod cum quæritur de his quæ subjiciuntur actui alicujus potentiæ vel habitus, oportet considerare formalem rationem objecti illius potentiæ vel habitus. Secundum enim quod aliqua se habent ad illam rationem, sic se habent ad hoc quod subjiciantur illi potentiæ vel habitui : sicut visibilia secundum quod se habent ad rationem visibilis, secundum eamdem rationem habent visibilia quod sint visibilia per se vel per accidens. Cum autem amoris universaliter sumpti objectum sit bonum communiter sumptum, necesse est quod cujuslibet specialis amoris sit aliquod speciale (1) bonum objectum : sicut amicitiæ naturalis, quæ est ad consanguineos, proprium objectum est bonum naturale, secundum quod trahitur a parentibus ; in amicitia autem politica objectum est bonum civitatis. Unde et caritas habet quoddam speciale bonum ut proprium objectum, scilicet bonum beatitudinis divinæ, ut supra, art. 4 hujus quæst., dictum est. Secundum igitur quod aliqua se habent ad hoc bonum, sic se habent ad hoc quod sint diligibilia ex caritate.

Sed considerandum est, quod, cum amare sit velle bonum alicui, dupliciter dicitur aliquid amari ; aut sicut id cui volumus bonum, aut sicut bonum quod volumus alicui. Primo ergo modo illa tantum possunt ex caritate amari quibus possumus velle bonum beatitudinis æternæ ; hæc autem sunt quæ nata sunt hujusmodi bonum habere. Unde, cum sola intellectualis natura sit nata habere bonum beatitudinis æternæ ; sola intellectualis natura est ex caritate diligibilis, secundum quod diligi dicuntur ea quibus volumus bonum. Et propter hoc, secundum quod diversimode aliqua possunt habere beatitudinem æternam, secundum hoc distinguuntur ab Augustino (lib. I de doctr. Christ., cap. XXIII) quatuor diligenda ex caritate. Est enim aliquid habens beatitudinem æternam per suam essentiam, et hoc est Deus ; et aliquid habens per participationem, et hoc est creatura rationalis ; tam illa quæ diligit, quam aliæ creaturæ, quæ ei associari possunt in participatione beatitudinis. Aliquid autem est ad quod pertinet habere beatitudinem æternam per solam redundantiam quamdam, sicut corpus nostrum, quod glorificatur per redundantiam gloriæ ab anima in ipsum. Unde diligendus est ex caritate Deus ut radix beatitudinis ; quilibet autem homo debet seipsum ex caritate diligere, ut participet beatitudinem ; proximum autem ut socium in participatione beatitudinis ; corpus autem proprium, secundum quod ad ipsum redundat beatitudo. Secundo vero modo, prout scilicet dicuntur diligi illa bona quæ volumus aliis, diligi possunt ex caritate omnia bona, inquantum sunt quædam bona eorum qui possunt habere beatitudinem. Omnes enim creaturæ sunt homini via ad tendendum in beatitudinem ; et iterum omnes

(1) *Al.* spirituale.

creaturæ ordinantur ad gloriam Dei, inquantum in eis divina bonitas manifestatur. Nunc igitur omnia ex caritate diligere possumus, ordinando tamen ea in illa quæ beatitudinem habent, vel habere possunt. Considerandum etiam est, quod sic se habent dilectiones ad invicem, sicut et bona quæ sunt earum objecta. Unde, cum omnia bona humana ordinentur in beatitudinem æternam sicut in ultimum finem; dilectio caritatis sub se comprehendit omnes dilectiones humanas, nisi tantum illas quæ fundantur super peccatum, quod non est ordinabile in beatitudinem; unde quod aliqui consanguinei diligant se invicem, vel aliqui concives, vel simul peregrinantes, vel quicumque tales, potest esse meritorium et ex caritate; sed quod aliqui ament se invicem propter communicationem in rapina vel adulterio, hoc non potest esse meritorium neque ex caritate.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutem et beatitudinem diligimus ex caritate, inquantum hoc volumus his quibus competit habere beatitudinem.

Ad secundum dicendum, quod Deus diligit omnia ex caritate, non ita quod velit eis beatitudinem; sed ordinans ea ad seipsum, et ad alia quæ beatitudinem habere possunt.

Ad tertium dicendum, quod omnia bona sunt in Deo sicut in primo principio; et sic Origenes intellexit, quod unum est diligere Deum et quæcumque bona.

Ad quartum dicendum, quod omnia diligere possumus meritorie, ordinando ea in illa quæ sunt capacia beatitudinis; non autem volendo eis beatitudinem.

Ad quintum dicendum, quod in bono universi sicut principium continetur rationalis natura, quæ est capax beatitudinis, ad quam omnes aliæ creaturæ ordinantur; et secundum hoc competit et Deo et nobis bonum universi maxime ex caritate diligere.

Ad sextum dicendum, quod sicut caritas credit omnia credibilia, ita diligit omnia secundum quod sunt ex caritate diligibilia.

Ad septimum dicendum, quod Deum non possumus hic illa perfectione diligere qua diligemus eum in patria, per essentiam videntes.

Ad octavum dicendum, quod distantia creaturarum aliquarum non est causa cur non diligantur ex caritate; sed quia non sunt capaces beatitudinis.

Ad nonum dicendum, quod Angeli non communicant nobiscum in vita naturæ quantum ad speciem, sed solum quantum ad genus rationalis naturæ; sed possumus cum eis communicare in vita gloriæ. Quod autem dicitur: *Dedit unicuique secundum propriam virtutem,* non est referendum tantum ad vitutem naturæ; erroneum est enim dicere, quod dona gratiæ

et gloriæ dentur secundum mensuram naturalium : sed intelligenda est virtus quæ est etiam per gratiam, per quam datur hominibus ut possint mereri æqualem gloriam Angelis.

Ad decimum dicendum, quod lex scripta data est in auxilium legis naturæ quæ erat obtenebrata per peccatum. Non autem erat sic obtenebrata quin moveret ad diligendum, ad hoc quod homo diligeret seipsum et corpus suum ; sed erat obtenebrata quantum ad hoc quod non movebat in dilectionem Dei et proximi. Et ideo in lege scripta danda fuerunt præcepta de dilectione Dei et proximi : in quibus tamen comprehenditur etiam quod aliquis diligat seipsum : quia cum inducimur ad diligendum Deum, inducimur ad desiderandum Deum, per quod maxime nos ipsos amamus, volentes nobis summum bonum. In præcepto autem de dilectione proximi dicitur : *Diliges proximum tuum sicut te ipsum ;* in quo includitur dilectio sui ipsius.

Ad undecimum dicendum, quod licet amicitia non possit haberi ad se ipsum, proprie loquendo, tamen amor ad se ipsum habetur : ut enim dicitur in IX Ethic. (cap. viii, parum a princ.), amicabilia quæ sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quæ sunt ad se ipsum. Secundum vero quod caritas significat amorem, sic aliquis seipsum ex caritate diligere potest. Sed Gregorius loquitur de caritate secundum quod includit rationem amicitiæ.

Ad duodecimum dicendum, quod licet amicitia sit in communicatione ad alterum, sicut et justitia ; tamen amor non de necessitate est ad alterum, qui sufficit ad rationem caritatis.

Ad decimumtertium dicendum, quod amantes seipsos vituperantur, inquantum plus debito seipsos diligunt : quod quidem non contingit quantum ad bona spiritualia, quia nullus potest nimis amare virtutes ; sed quantum ad bona exteriora et corporalia potest aliquis nimis amare se ipsum.

Ad decimumquartum dicendum, quod non quicumque amat se ipsum secundum exteriorem naturam, culpatur : sed qui exteriora bona quærit ultra modum virtutis ; et sic ex caritate corpus nostrum diligere possumus.

Ad decimumquintum dicendum, quod caritas non refugit corpus, sed corporis corruptionem, inquantum *corpus, quod corrumpitur, aggravat animam*, ut dicitur Sapientiæ, ix, 15 ; et propter hoc Apostolus significanter dixit, *de corpore mortis hujus.*

Ad decimumsextum dicendum, quod ex hoc quod homo nescit pro certo se habere caritatem, non sequitur quod non possit ex caritate diligere ; sed quod non possit judicare an ex caritate diligat. Unde a nobis requiri potest quod ex caritate diligamus ; non autem quod judicemus nos ex caritate diligere. Unde Apostolus dicit, I ad Corinth., iv, 3 : *Neque me ipsum judico ; sed qui judicat me, Dominus est.*

Ad decimumseptimum dicendum, quod cum dicitur aliquis diligere proximum ex caritate hæc præpositio *ex* potest designare habitudinem causæ finalis, efficientis et formalis. Finalis quidem, inquantum dilectio proximi ordinatur ad dilectionem Dei sicut ad finem; unde dicitur I ad Timoth., I, 5 : *Finis præcepti est caritas*, quia scilicet dilectio Dei est finis observationis præceptorum : in habitudine autem causæ efficentis, inquantum caritas est habitus inclinans ad diligendum, sic se habens ad actum dilectionis, sicut calor ad calefactionem : in habitudine autem causæ formalis, inquantum actus recipit speciem ab habitu, sicut et calefactio a calore.

Ad decimumoctavum dicendum, quod ratio proximi salvatur et in eo qui dat beneficia, et in eo qui recipit; non tamen quod quicumque dat beneficia, sit proximus; sed requiritur quod inter proximos sit communicantia in aliquo ordine; unde Deus licet det beneficia, non tamen potest dici nobis proximus; sed Christus, inquantum est homo, dicitur nobis proximus, prout nobis dat beneficia.

Unde patet responsio ad ultimum.

ARTICULUS VIII. — *Utrum diligere inimicos sit de perfectione consilii.* (II-II part., quæst. xxv, art. 8 et 9.)

Octavo quæritur, utrum diligere inimicos sit de perfectione consilii. Et videtur quod non. Quod enim cadit sub præcepto, non est de perfectione consilii. Sed diligere inimicum cadit sub præcepto illo, videlicet : *Diliges proximum tuum sicut te ipsum:* nam nomine proximi intelligitur omnis homo, ut Augustinus dicit in lib. de Doctrina christiana, cap. xxx. Ergo diligere inimicum non est de perfectione consilii.

2. Sed dicendum, quod est de perfectione consilii dilectio inimicorum quantum ad exhibitionem familiaritatis, et aliorum effectuum caritatis. — Sed contra, omnem proximum tenemur ex caritate diligere. Sed dilectio caritatis non est tantum in corde, sed etiam in opere; dicitur enim I Joan., III, 18 : *Non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate.* Ergo etiam quantum ad effectus caritatis dilectio inimicorum cadit sub præcepto.

3. Præterea, Matth., v, 44, similiter dicitur : *Diligite inimicos vestros, et benefacite his qui oderunt vos.* Si igitur diligere inimicos cadit sub præcepto, et benefacere eis cadit sub præcepto, quod pertinet ad effectus caritatis.

4. Præterea, ea quæ pertinent ad perfectionem consiliorum, non fuerunt in veteri lege tradita : quia, ut dicitur Hebr., VII, 19, *nihil perfectum adduxit lex.* Sed in veteri lege fuit traditum quod ad inimicos non solum affectus dilectionis haberetur, sed etiam effectus dilectionis eis impenderetur; dicitur enim Exod., XXIII, 4 : *Si occurreris bovi inimici tui, aut asino er-*

ranti, reduc ad eum; et Levitic., xix, 17 : *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo; sed publice argue eum, ne habeas super illo peccatum;* et Job, xxxi, 29 : *Si gavisus sum ad ruinam ejus qui me oderat, et exultavi, quod invenisset eum malum: non enim dedi ad peccandum guttur meum;* et Proverb., xxv, 21: *Si esurierit inimicus tuus, ciba illum; si sitierit, da ei aquam bibere.* Ergo diligere inimicum etiam quantum ad exhibitionem effectuum caritatis, non est de perfectione consilii.

5. Præterea, consilium non contrariatur legis præcepto; unde Dominus, perfectionem novæ legis traditurus, præmisit Matth., v, 17 : *Non veni solvere legem, sed adimplere.* Diligere autem inimicos videtur contrariari præcepto legis : quia dicitur Matth., v, 43 : *Diliges amicum tuum, et odio habebis inimicum tuum.* Ergo dilectio inimicorum non cadit sub perfectione consilii.

6. Præterea, dilectio habet proprium objectum in quod inclinat: quia, sicut dicit Augustinus (I Doctr. christ., cap. xxx), *pondus meum est amor meus.* Sed proprium objectum dilectionis non videtur esse inimicus, sed magis dilectioni repugnans. Ergo non est de perfectione caritatis quod aliquis diligat inimicum.

7. Præterea, perfectio virtutis non contrariatur inclinationi naturæ; sed magis per virtutem inclinatio naturæ perficitur. Natura autem movet ad hoc quod inimicus odio habeatur : quælibet enim res naturalis repudiat suum contrarium. Ergo non est de perfectione caritatis quod inimicus diligatur.

8. Præterea, perfectio caritatis et cujuslibet virtutis consistit in assimilatione ad Deum. Sed Deus amicos diligit, et inimicos odit, secundum illud Malach., i, 2 : *Jacob dilexi, Esau odio habui.* Ergo non est de perfectione caritatis quod aliquis diligat inimicos, sed magis quod eos odio habeat.

9. Præterea, dilectio caritatis directe respicit bonum vitæ æternæ. Sed aliquibus inimicis nostris non debemus velle bonum vitæ æternæ ; quia vel sunt damnati in inferno, vel adhuc viventes sunt reprobati a Deo. Ergo diligere inimicos non pertinet ad perfectionem caritatis.

10. Præterea, eum quem tenemur ex caritate diligere, non possumus licite occidere, nec velle ejus mortem, aut quodcumque malum : quia de ratione amicitiæ est quod amicos velimus esse et vivere. Sed nos licite possumus aliquos occidere ; quia, secundum Apostolum, Roman., xiii, 4, *potestas sæcularis Dei minister est, vindex in iram ei qui male agit.* Non ergo tenemur inimicos diligere.

11. Præterea, Philosophus in lib. Topicorum (lib. II, cap. iii) docet sic argumentari in contrariis. Si diligere amicos est bonum et eis benefacere, diligere inimicos et eis benefacere malum est. Sed nullum malum perfectionem habet caritatis, nec

cadit sub consilio. Ergo diligere inimicum non pertinet ad perfectionem consilii.

12. Præterea, amicus et inimicus sunt contraria. Ergo et diligere amicum et diligere inimicum sunt contraria. Contraria autem non possunt esse simul. Cum igitur teneamur ex caritate diligere amicos, non potest cadere sub consilio quod inimicos diligamus.

13. Præterea, consilium non potest esse sub impossibili. Sed diligere inimicum videtur impossibile, cum sit contra inclinationem naturæ. Ergo diligere inimicum non cadit sub consilio.

14. Præterea, implere consilia perfectorum est. Perfecti autem maxime fuerunt Apostoli, qui tamen non dilexerunt inimicos quantum ad affectum et effectum : legitur enim de beato Thoma Apostolo, quod imprecatus fuit illi qui manu alapam ei dederat, ut manus ejus in convivio a canibus deportaretur (apud Aug. contra Adamantum, et in Abdia, lib. IX de certamine apostolico). Ergo diligere inimicos quantum ad affectum et effectum non cadit sub perfectione consilii.

15. Præterea, imprecari mala, præcipue damnationis æternæ, opponitur dilectioni et quantum ad affectum, et quantum ad effectum. Sed Prophetæ imprecati sunt mala suis adversariis ; dicitur enim in Psalm. LXVIII, 29 : *Deleantur de libro vitæ, et cum justis non scribantur ;* et iterum Psalm. LIV, 16 : *Veniat mors super illos, et descendant in infernum viventes.* Ergo diligere inimicos non est de perfectione caritatis.

16. Præterea, de ratione amicitiæ veræ est ut aliquis propter se ipsum diligatur : caritas autem includit amicitiam sicut perfectum minus perfectum. Diligere autem inimicum propter se ipsum, contrariatur caritati; quia solus Deus propter se ipsum diligitur. Non ergo cadit sub consilii perfectione ut inimicus diligatur.

17. Præterea, id quod cadit sub perfectione consilii, melius est et magis meritorium quam id quod sub necessitate præcepti. Sed diligere inimicum non est melius neque melioris meriti quam diligere amicum, quod manifeste cadit sub necessitate præcepti : quia si bonum est diligere aliquod bonum, melius est, et magis meritorium diligere quod melius est. Melior autem est amicus inimico. Non ergo diligere inimicum est de perfectione consilii.

18. Sed dicebatur, quod diligere inimicum majoris meriti est, quia est difficilius. — Sed contra, diligere inimicum est difficilius quam diligere Deum. Ergo, eadem ratione, majoris meriti esset diligere inimicum quam Deum.

19. Præterea, signum generati habitus est delectatio operis, ut dicit Philosophus in II Ethic. (cap. III, in princ.). Sed diligere amicum est delectabilius quam diligere inimicum. Ergo etiam magis virtuosum, et, per consequens, magis merito-

rium; et sic diligere inimicum non cadit sub perfectione consilii.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir. (cap. LXXIII): *Perfectorum filiorum Dei est diligere inimicos : in quo quidem se quilibet debet fidelem ostendere.*

Respondeo dicendum, quod diligere inimicos aliquo modo cadit sub necessitate præcepti, et aliquo modo sub consilii perfectione. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod sicut supra, art. 4 hujus quæst., dictum est, proprium et per se objectum caritatis est Deus; et quidquid ex caritate diligitur, ea ratione diligitur qua ad Deum pertinet; sicut si diligimus aliquem hominem, diligimus per consequens omnes ei attinentes, etiam si sint nobis inimici. Constat autem quod omnes homines ad Deum pertinent, inquantum sunt ab ipso creati, et capaces beatitudinis, quæ in fruitione ipsius consistit. Manifestum est ergo, quod ista ratio dilectionis quam respicit caritas, in omnibus hominibus invenitur. Sic ergo, in eo qui contra nos inimicitiam exercet, est duo invenire : unum quod est ratio dilectionis, scilicet quod ad Deum pertinet; et aliud quod est ratio odii, scilicet quod nobis adversatur. In quocumque autem invenitur ratio dilectionis et ratio odii; si prætermissa dilectione in odium convertamur, manifestum est quod id quod est ratio odii præponderat in corde nostro ei quod est ratio dilectionis. Sic ergo, si aliquis inimicum suum odio habeat, inimicitia illius præponderat in corde suo amori divino. Magis ergo odit amicitiam illius quam diligat Deum. Tantum autem odimus aliquid, quantum diligimus bonum quod nobis per inimicum subtrahitur. Relinquitur ergo quod quicumque inimicum odit, aliquod bonum creatum diligit plus quam Deum ; quod est contra præceptum caritatis. Habere igitur odio inimicum est contrarium caritati; unde necesse est quod si ex præcepto caritatis tenemur quod dilectio Dei præponderet in nobis dilectioni cujuslibet alterius rei, et per consequens odio contrarii. Sequitur ergo quod ex necessitate præcepti teneamur diligere inimicos. Sed tunc considerandum, quod cum ex præcepto caritatis teneamur proximos diligere, non se extendit ad hoc præceptum quod quemlibet proximum actu diligamus in speciali, aut unicuique specialiter bene faciamus : quia nullus sufficeret ad cogitandum de omnibus hominibus, ut specialiter unumquemque actu diligeret; nec etiam aliquis sufficeret ad benefaciendum vel serviendum singulariter unicuique. Tenemur tamen etiam in speciali aliquos diligere, et eis prodesse, qui nobis aliqua alia amicitiæ ratione conjuncti sunt : nam omnes aliæ licitæ dilectiones sub caritate comprehenduntur, ut supra dictum est; unde dicit Augustinus (lib. I de Doctr. christ., cap. XXVIII, in princ.) : *Cum omnibus prodesse non possis; his potissimum consulendum est, qui pro locorum et*

temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte junguntur; pro sorte enim habendum est prout quisque tibi temporaliter colligatius adhœret, ex quo eligis potius illi dandum esse. Ex quo patet quod non tenemur ex caritatis præcepto ut dilectionis affectu vel operis effectu moveamur in speciali ad eum qui nulla alia constrictione nobis conjungitur, nisi forte pro loco et tempore; utpote si videremus eum in aliqua necessitate, per quam (1) sine nobis ei succurri non posset. Tenemur tamen affectu et effectu caritatis, quo omnes proximos diligimus, et pro omnibus oramus, non excludere etiam illos qui nulla nobis speciali constrictione conjunguntur, utputa illos qui sunt in India vel in Æthiopia. Cum etiam ad inimicum nulla alia unio nobis remaneat nisi sola unio caritatis ; ex necessitate præcepti teneremur diligere eos in communi, et affectu et effectu, et in speciali, quando necessitatis articulus immineret ; sed quod homo specialem affectum et effectum dilectionis, quem ad alios sibi conjunctos impendit, inimicis exhibeat propter Deum, hoc perfectæ caritatis est, et sub consilio cadit. Ex perfectione enim caritatis procedit quod sola caritas sic moveat ad inimicum, sicut ad amicum movet et caritas et specialis dilectio. Manifestum est autem quod ex perfectione activæ virtutis procedit quod actio agentis ad remota procedat. Perfectior enim est ignis virtus, per quam non solum propinqua sed remota calefiunt. Ita et perfectior est caritas, per quam non solum ad propinquos, sed etiam ad extraneos (2), et ulterius ad inimicos, non solum generaliter, sed etiam specialiter, et diligendo et benefaciendo movemur.

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio inimicorum sub præcepto continetur, sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod sicut per affectum, ita et per effectum inimicos diligere debemus, ut dictum est.

Unde etiam patet responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod illæ auctoritates veteris testamenti loquuntur in casu necessitatis, quando ex præcepto tenemur benefacere inimicis, ut dictum est in corp. art.

Ad quintum dicendum, quod hoc quod dicitur, *Odio habebis inimicum tuum,* in toto veteri testamento non invenitur ; sed hoc erat ex traditione Scribarum, quibus visum fuit hoc esse addendum, quia Dominus præcepit filiis Israel persequi inimicos suos. Vel dicendum est, quod hæc vox, *Odio habebis inimicum tuum*, non est accipienda ut jubentis justo, sed ut permittentis infirmo, ut Augustinus dicit in lib. de sermone Domini in monte (lib. I, cap. xli, in fin.). Vel, sicut etiam Augustinus dicit contra Faustum, non debent homines inimicos odire, sed vitium.

(1) *Forte* in qua. — (2) *Al.* extremos.

Ad sextum dicendum, quod inimicus, ut inimicus, non est objectum dilectionis, sed inquantum pertinet ad Deum; unde hoc debemus in inimico odire quod ipse nos odit, et desiderare quod nos diligat.

Ad septimum dicendum, quod ex natura homo omnem hominem diligit, ut etiam Philosophus dicit in VIII Ethic. Sed quod aliquis sit inimicus, est ex aliquo quod naturæ superadditur, ex quo non debet tolli naturæ inclinatio. Caritas ergo, dum ad dilectionem inimicorum movet, perficit naturalem inclinationem; secus autem est de illis quæ habent contrarietatem ex sua natura; sicut ignis et aqua, lupus et ovis.

Ad octavum dicendum, quod Deus non odit in aliquo quod suum est, scilicet bonum naturale vel quodcumque aliud, sed solum illud quod suum non est, scilicet peccatum; et sic etiam nos in hominibus debemus diligere quod Dei est, et odire quod est alienum a Deo; et secundum hoc dicitur in Psalm. cxxxviii, 12 : *Perfecto odio oderam illos.*

Ad nonum dicendum, quod præscitos et damnatos non debemus diligere ad habendum vitam æternam, quia jam sunt totaliter per divinam sententiam ab ea exclusi; possumus tamen eos diligere ut opera (1) Dei, in quibus divina justitia manifestatur : sic enim eos Deus diligit. Præscitos autem (2) nondum damnatos debemus diligere ad vitam æternam habendam; quia hoc nobis non constat; et præscientia divina ab eis non excludit possibilitatem perveniendi ad vitam æternam.

Ad decimum dicendum, quod licite potest ille ad quem ex officio pertinet, malefactores punire, vel etiam occidere, eos ex caritate diligendo. Dicit enim Gregorius in quadam homilia (XXXIV in Evang., parum a princ.), quod justi persecutionem commovent, sed amantes : quia si foris increpationes per disciplinam exaggerant, intus tamen dulcedinem per caritatem servant. Possumus enim illis quos ex caritate diligimus, velle aut inferre aliquod malum temporale, propter tria. Primo quidem, propter eorum correctionem. Secundo, inquantum aliquorum temporalis prosperitas est in detrimentum alicujus multitudinis, vel etiam totius Ecclesiæ; unde dicit Gregorius, XXII Moral. (cap. ii, in princip.) : *Evenire plerumque solet, ut, non amissa caritate, inimici nos ruina lætificet; et rursus ejus gloria, sine invidiæ culpa, contristet; dum, corruente eo, quosdam bene erigi credimus; et, proficiente illo, plerosque injuste opprimi formidamus.* Tertio, ad servandum ordinem divinæ justitiæ, secundum illud Psal. lvii, 2 : *Lætabitur justus, cum viderit vindictam.*

Ad undecimum dicendum, quod hujusmodi propositiones, ex quibus argumentatur Philosophus, sunt accipiendæ per se. Sicut enim, diligere amicum, inquantum amicus est, bonum

(1) *Al.* cetera. — (2) *Al.* enim.

est; ita malum est diligere inimicum, quia inimicus est; sed bonum est diligere inimicum, inquantum ad Deum pertinet.

Ad duodecimum dicendum, quod diligere amicum, inquantum amicum; et inimicum, inquantum inimicum, esset contrarium; sed diligere amicum et inimicum, inquantum uterque est Dei, non est contrarium; sicut nec videre album et videre nigrum, inquantum est coloratum.

Ad decimumtertium dicendum, quod diligere inimicum, inquantum inimicus est, est difficile, vel etiam impossibile; sed diligere inimicum propter aliquid magis amatum, est facile; et sic id quod in se videtur impossibile, caritas Dei facit facile.

Ad decimumquartum dicendum, quod beatus Thomas non expetiit pœnam sui percussoris zelo vindictæ, sed propter manifestationem divinæ justitiæ et virtutis.

Ad decimumquintum dicendum, quod imprecationes quæ inveniuntur in Prophetis, sunt intelligendæ per prænuntiationes, ut exponatur *deleantur*, idest delebuntur. Utuntur autem tali modo loquendi, quia conformant voluntatem suam divinæ justitiæ eis revelatæ.

Ad decimumsextum dicendum, quod diligere aliquem propter se potest intelligi dupliciter. Uno modo, ita quod aliquid diligatur sicut ultimus finis; et sic solus Deus est propter se diligendus. Alio modo, ut diligamus ipsum cui volumus bonum; ut contingit in amicitia honesta; non autem sicut bonum quod volumus nobis, ut contingit in amicitia delectabili vel utili, in qua amicum diligimus ut bonum nostrum; non quia utilitatem vel delectationem appetamus amico: sed quia ex amico appetimus utilitatem et delectationem nobis; sicut et diligimus alia delectabilia nobis et utilia, ut cibum aut vestimentum. Sed cum diligimus aliquem propter virtutem, volumus ei bonum, non ipsum nobis; et hoc maxime contingit in amicitia caritatis.

Ad decimumseptimum dicendum, quod diligere inimicum melius est quam diligere amicum tantum, quia perfectiorem caritatem demonstrat, ut supra, in corp. art., dictum est. Sed si consideremus istos duos actus absolute; melius est diligere amicum quam inimicum; et melius diligere Deum quam amicum. Non enim difficultas quæ est in dilectione inimici, facit ad rationem meriti, nisi inquantum per hoc demonstratur perfectio caritatis, quæ hanc difficultatem vincit; unde si esset tam perfecta caritas quæ totam difficultatem tolleret, adhuc esset magis meritorium. Loquimur autem in eo (1) qui diligit amicum ex tam perfecta caritate, quæ etiam se extendat ad dilectionem inimici, sed intensius operatur in dilectione amici; nisi forte per accidens; inquantum contra repugnans aliquid cum majori

(1) *Al.* non in eo.

conatu operatur ; sicut et in rebus naturalibus aqua calefacta intensius congelatur.

Et per hoc patet responsio ad duo sequentia.

ARTICULUS IX. — *Utrum ordo aliquis sit in caritate.*
(II-II part., qu. XXVI, art. 1.)

Nono quæritur, utrum ordo aliquis sit in caritate. Et videtur quod non. Quia, sicut fides se habet ad credita, ita caritas ad diligenda. Sed fides æqualiter credit omnia credenda. Ergo caritas æqualiter diligit omnia diligenda.

2. Præterea, ordo ad rationem pertinet. Caritas autem non est in ratione, sed in voluntate. Ergo ordo non pertinet ad caritatem.

3. Præterea, ubicumque est ordo, ibi est aliquis gradus. Sed secundum Bernardum (serm. LXXIX in Cantica, in princ., et serm. LXXXIII parum ante med.), *caritas gradum nescit, dignitatem non considerat.* Ergo ordo non est in caritate.

4. Præterea, objectum caritatis est Deus, ut Augustinus dicit in lib. de doctr. Christ. (cap. XXVII) : in proximo enim nihil diligit caritas nisi Deum. Deus autem non est major in seipso quam in proximo ; nec major in uno proximo quam in alio. Ergo caritas non magis diligit Deum quam proximum, vel unum proximum quam alium.

5. Præterea, similitudo est ratio dilectionis, secundum illud Eccli., XIII, 19 : *Omne animal diligit simile sibi.* Sed major est similitudo hominis ad proximum suum quam ad Deum. Ergo non est iste ordo in caritate, ut primo diligatur Deus, sicut Ambrosius dicit.

6. Præterea, I Joan., IV, 20, dicitur : *Qui non diligit fratrem suum, quem videt ; Deum, quem non videt, quomodo potest diligere ?* Arguit autem a dilectione proximi ad dilectionem Dei negando. Argumentum autem negativum non sumitur a minori, sed a majori. Ergo magis diligendus est proximus quam Deus.

7. Præterea, amor est vis unitiva, ut Dionysius dicit (IV cap. de divin. Nomin.). Sed nihil est magis unum alicui quam ipsemet. Ergo homo ex caritate non debet magis diligere Deum, quam seipsum.

8. Præterea, Augustinus dicit in I de doctr. Christian. (cap. XXVIII in princ.), quod omnes homines æque diligendi sunt. Ergo unus proximus non debet magis diligi quam alius.

9. Præterea, proximum præcipitur alicui diligere sicut seipsum. Ergo omnes proximi sunt æqualiter diligendi.

10. Præterea, illum magis diligimus cui majus bonum volumus. Sed omnibus proximis volumus ex caritate unum bonum, quod est vita æterna. Ergo unum proximum non debemus plus diligere quam alium.

11. Præterea, si ordo est conditio caritatis, oportet quod cadat sub præcepto. Sed non videtur sub præcepto cadere; quia dummodo aliquem diligamus quem debemus, non videmur peccare, si alium quemcumque diligamus plus. Ergo ordo non est conditio caritatis.

12. Præterea, caritas viæ imitatur caritatem patriæ. Sed in patria magis amantur meliores, non autem propinquiores. Ergo videtur, si est aliquis ordo caritatis, quod etiam in via magis amandi sunt meliores, et non propinquiores; quod est contra Ambrosium, qui dicit (et refertur III Sent. dist. XXIX), quod primo diligendus est Deus, secundo parentes, deinde filii, post domestici.

13. Præterea, ratio diligendi aliquem ex caritate, est Deus. Sed aliquando extranei magis sunt conjuncti Deo quàm propinqui, vel etiam parentes. Ergo sunt magis ex caritate diligendi.

14. Præterea, sicut dicit Gregorius in quadam homilia (XXX in Evang. non procul a princ.), *probatio dilectionis est exhibitio operis*. Sed aliquando effectus dilectionis, qui est beneficientia, magis exhibetur extraneo, quam proximo, ut patet in collatione ecclesiasticorum beneficiorum. Ergo non videtur quod propinqui sint magis diligendi ex caritate.

15. Præterea, I Joan., III, 18, dicitur : *Non diligamus ore neque lingua ; sed opere, et veritate*. Sed aliquando plus de opere dilectionis exhibemus aliis quam parentibus ; puta, miles plus obedit duci exercitus quam patri; et plus debet reddere benefactori quam patri, si in æquali necessitate existat. Ergo non sunt parentes plus diligendi.

16. Præterea, Gregorius dicit, quod illi quos ex sacro fonte suscepimus, magis sunt a nobis diligendi quam illi quos ex carne nostra genuimus. Ergo extranei magis sunt diligendi quam propinqui.

17. Præterea, ille est magis diligendus, cujus amicitia vituperabilius rescinditur. Sed vituperabilius videtur rescindi amicitia aliorum amicorum quos sponte eligimus, quam propinquorum, qui nobis non ex nostra electione, sed sorte naturæ provenerunt. Ergo magis sunt diligendi alii amici quam propinqui.

18. Præterea, si ratione propinquitatis majoris est aliquis magis diligendus; cum uxor sit magis propinqua, quæ est unum corpus, et filii, qui sunt aliquid generantis, sint magis propinqui quam parentes; videtur quod sint magis diligendi filii et uxor quam parentes. Non ergo parentes sunt maxime diligendi. Sic igitur non videtur esse ordo in caritate qui a Sanctis assignatur.

Sed contra est quod dicitur Cantic., XI, 4 : *Introduxit me rex in cellam vinariam, ordinavit in me caritatem.*

Respondeo dicendum, quod secundum omnem sententiam et auctoritatem Scripturæ, indubitanter iste ordo in caritate significandus est, ut Deus affectu et effectu super omnia diligatur. Sed quantum ad dilectionem proximorum, fuit quorumdam opinio, ut ordo caritatis attendatur secundum effectum, et non secundum affectum ; et fuerunt moti ex dicto Augustini, qui dicit (lib. I de doctr. Christ., cap. XXVIII in princ.), quod omnes homines æque diligendi sunt ; *sed cum omnibus prodesse non possis, his potissime consulendum est qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte conjunguntur.* Sed ista positio irrationabilis videtur. Sic enim Deus providet unicuique secundum quod conditio ejus requirit ; unde tendentibus in finem naturæ imprimitur a Deo amor et appetitus finis, secundum quod exigit sua conditio ut tendat in finem ; unde quorum est vehementior motus secundum naturam in aliquem finem, eorum etiam est major inclinatio in illum, quæ est appetitus naturalis, ut patet in gravibus et levibus. Sicut autem appetitus vel amor naturalis est inclinatio quædam, indita rebus naturalibus ad fines connaturales, ita dilectio caritatis est inclinatio quædam infusa rationali naturæ ad tendendum in Deum. Secundum igitur quod necesse est alicui tendere in Deum, secundum hoc ex caritate inclinatur. Tenditurís autem in Deum sicut in finem, id quod maxime necessarium est, divinum auxilium est ; secundo autem auxilium quod est a seipso ; tertio autem cooperatio, quæ est a proximo ; et in hoc est gradus. Nam quidam cooperantur tantum in generali ; alii vero, qui sunt magis conjuncti, in speciali ; non enim omnes omnibus in specialibus cooperari possent. Coadjuvat nos etiam instrumentaliter tantum corpus nostrum, et etiam quæ corpori necessaria sunt ; unde sic inclinari oportet affectum hominis per caritatem, ut primo et principaliter aliquis diligat Deum ; secundo autem seipsum ; tertio proximum ; et inter proximos, magis illos qui sunt magis conjuncti, et magis nati sunt coadjuvare. Qui autem impediunt, inquantum hujusmodi, sunt odiendi, quicumque sunt ; unde Dominus dicit, Luc., XIV, 26 : *Si quis venit ad me, et non odit patrem suum et matrem... non potest esse meus discipulus.* Ultimo autem diligendum est corpus nostrum. Sic etiam secundum actum quem caritas elicit, attendendus est ergo secundum affectum in dilectione proximorum. Sed etiam considerandum est, quod sicut supra, art. 7 et 8, diximus, etiam aliæ dilectiones licitæ et honestæ, quæ sunt ex aliquibus aliis causis, ordinari possunt ad caritatem ; et sic caritas illarum dilectionum actus imperare potest ; et sic quod magis secundum aliquam illarum dilectionum diligitur, magis diligitur ex caritate imperante. Manifestum est autem quod secundum dilectionem naturalem propinqui plus diliguntur etiam secun-

dum affectum, et secundum dilectionem socialem plus conjuncti, et sic de aliis dilectionibus. Unde manifestum fit, quod etiam secundum affectum unus proximorum magis est diligendus quam alius, et ex caritate imperante actus aliarum amicitiarum licitarum.

Ad primum ergo dicendum, quod objectum fidei est verum ; unde secundum quod contingit esse aliquid magis verum, sic etiam contingit aliquid magis credere. Cum autem veritas constet in adæquatione intellectus et rei, si consideretur veritas secundum rationem æqualitatis, quæ non recipit magis et minus, sic non contingit esse aliquid magis et minus verum ; sed si consideretur ipsum esse rei, quod est ratio veritatis, sicut dicitur in II Metaph. (com. iv), eadem est dispositio rerum in esse et veritate ; unde quæ sunt magis entia, sunt magis vera ; et propter hoc etiam in scientiis demonstrativis magis creduntur principia quam conclusiones ; et sic etiam contingit in his quæ sunt fidei. Unde Apostolus, I ad Corinth., xv, probat resurrectionem mortuorum futuram per resurrectionem Christi.

Ad secundum dicendum, quod ordo rationis est ut ordinantis ; sed voluntatis ut ordinatæ ; et sic convenit ordo caritati.

Ad tertium dicendum, quod caritas gradum nescit amantis ad amatum, quia unit utrumque ; sed duorum diligibilium non ignorat.

Ad quartum dicendum, quod licet Deus non sit major in uno quam in alio ; tamen magis et perfectius est in seipso quam in creatura ; et in una creatura quam in alia.

Ad quintum dicendum, quod in dilectione, cujus principale objectum est ipse diligens, necesse est quod magis diligatur id quod est diligendi similium, sicut accidit in dilectione naturali ; sed in dilectione caritatis principale objectum est ipse Deus ; unde magis diligendum est ex caritate quod magis est unum cum Deo, ceteris paribus.

Ad sextum dicendum, quod Apostolus argumentatur secundum eos qui visibilibus præcipue inhærent, a quibus visibilia invisibilibus magis diliguntur.

Ad septimum dicendum, quod unitate naturæ nihil est magis unum quam nos ; sed unitate affectus, cujus objectum est bonum, summe bonum debet esse magis nobis unum quam nos.

Ad octavum dicendum, quod omnes homines sunt æque diligendi, inquantum omnibus æquale bonum velle debemus, scilicet vitam æternam.

Ad nonum dicendum, quod proximum tenetur (1) aliquis diligere sicut seipsum, non tamen quantum seipsum ; propter

(1) *Al.* movetur.

quod non sequitur quod omnes proximi sint æqualiter diligendi.

Ad decimum dicendum, quod aliquem dicimur magis diligere, non solum quia majus bonum ei volumus, sed etiam quia intensiori affectu idem bonum ei optamus ; et sic, licet omnibus optemus unum bonum, quod est vita æterna, non tamen omnes æqualiter diligimus.

Ad undecimum dicendum, quod non potest esse quod alicui impendamus de dilectione quod debemus, si alium quem minus diligere debemus, amplius diligamus ; potest enim contingere quod in necessitatis articulo amplius subveniatur alteri, in derogationem ejus quem plus amare debemus.

Ad decimumsecundum dicendum, quod illi qui sunt in patria, sunt conjuncti ultimo fini ; et ideo solum illorum dilectio regulatur ex ipso fine ; unde ordo caritatis in eis non attenditur nisi secundum propinquitatem ad Deum ; et propter hoc Deo propinquiores magis amantur. Sed in via nobis est necessarium tendere in finem ; et ideo ordo dilectionis attenditur etiam secundum mensuram auxilii, quod ex aliis consequitur ad tendendum in finem ; et sic non semper meliores magis amantur ; sed attenditur etiam ratio propinquitatis, ut ex utroque conjunctim sumatur ratio majoris dilectionis.

Et per hoc etiam patet responsio ad decimumtertium.

Ad decimumquartum dicendum, quod Prælatus aliquis non potest conferre beneficia inquantum est Petrus vel Martinus ; sed inquantum est magister Ecclesiæ ; et ideo in collatione ecclesiasticorum beneficiorum non debet attendere propinquitatem ad se, sed propinquitatem ad Deum, et utilitatem Ecclesiæ ; sicut dispensator alicujus familiæ attendere debet, in dispensando res domini sui servitium quod exhibetur domino suo, et non servitium quod exhibetur sibi. In rebus autem propriis, sicut patrimonialibus bonis, vel quæ ex industria suæ personæ acquirit ut propria, debet attendi in benefaciendo ordo propinquitatis ad ipsum beneficium (1).

Ad decimumquintum dicendum, quod secundum ea quæ pertinent proprie ad propriam personam alicujus, plus debet exhibere dilectionis effectum parentibus quam extraneis ; nisi forte inquantum in bono alicujus extranei penderet bonum commune, quod etiam sibi ipsi imponere (2) quisque debet ; ut cum aliquis se ipsum periculo mortis exponit, ad salvandum in bello ducem exercitus, vel in civitate principem civitatis, inquantum ex eis dependet salus totius communitatis. Sed secundum ea quæ pertinent ad aliquid ratione alicujus disjuncti, utpote inquantum est civis vel miles, plus debet obedire rectori civitatis, vel duci, quam patri.

Ad decimumsextum dicendum, quod auctoritas Gregorii est

(1) *Forte* benefacientem. — (2) *Forte* præponere.

intelligenda quantum ad illa quæ ad regenerationem spiritualem pertinent, in quibus tenemur his quos ex sacro fonte suscepimus.

Ad decimumseptimum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad illa quæ pertinent ad socialem vitam, in qua fundatur amicitia extraneorum.

Ad decimumoctavum dicendum, quod secundum illam dilectionem qua aliquis diligit se ipsum, plus diligit uxorem et filios, quam parentes; quia uxor est aliquid viri, et filius patris; unde dilectio quæ habetur ad uxorem et filium magis includitur in dilectione qua aliquis diligit se ipsum, quam dilectio quæ habetur ad patrem. Sed hoc non est diligere filium ratione ejus, sed ratione sui ipsius. Sed secundum modum dilectionis qua diligimus aliquem ratione ejus, plus diligendus est pater quam filius; inquantum ex patre majus beneficium suscepimus, et inquantum honor filii magis dependet ex honore patris quam e converso; et ideo in exhibitione reverentiæ, et in obediendo, et in satisfaciendo voluntati ejus, et in similibus, tenetur homo magis patri quam filio; sed in subventione necessariorum plus tenetur homo filio quam parenti; quia parentes debent thesaurizare filiis, et non e converso, ut dicitur I Corinth., IV.

ARTICULUS X. — *Utrum possibile sit caritatem esse perfectam in hac vita.* (II-II part., quæst. XXIV, art. 8.)

Decimo quæritur, utrum possibile sit caritatem esse perfectam in hac vita. Et videtur quod sic. Quia Deus nihil impossibile homini præcipit, ut Hieronymus dicit. Sed perfectio caritatis ponitur in præcepto, ut patet Deuter., VI, 5 : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo;* totum enim et perfectum idem sunt. Ergo possibile est caritatem esse perfectam in hac vita.

2. Præterea, Augustinus dicit (in lib. de vera Religione, cap. XLVII in princ.), quod perfecta caritas est ut meliora magis diligantur. Sed hoc est possibile in hac vita. Ergo caritas potest esse in hac vita perfecta.

3. Præterea, ratio amoris in quadam unione consistit. Sed caritas in hac vita maxime potest esse unum; quia *qui adhæret Deo, unus spiritus est*, ut dicitur I Corinth., VI, 17. Ergo caritas in hac vita potest esse perfecta.

4. Præterea, perfectum est aliquid quod maxime recedit a contrario. Sed caritas in hac vita potest resistere omni peccato et tentationi. Ergo caritas in hac vita potest esse perfecta.

5. Præterea, affectus noster in hac vita immediate fertur in Deum per dilectionem. Sed quando intellectus immediate ferretur in Deum, perfecte et totaliter ipsum cognosceremus.

Ergo nunc perfecte et totaliter Deum diligimus ; est ergo in hac vita caritas perfecta.

6. Præterea, voluntas est domina sui actus. Sed diligere Deum, est actus voluntatis. Ergo voluntas humana potest totaliter et perfecte ferri in Deum.

7. Præterea, objectum caritatis est divina bonitas, quæ est delectabilissima. Sed in eo quod est delectabile, non est difficile continue perseverare, et sine intermissione. Ergo videtur quod in hac vita de facili possit perfectio caritatis haberi.

8. Præterea, quod simplex est et indivisibile, si aliquo modo habetur, totum habetur. Sed amor caritatis est simplex et indivisibilis ; et ex parte animæ diligentis, et ex parte objecti diligibilis, quod est Deus. Ergo, si quis habet in hac vita caritatem, totaliter et perfecte habet.

9. Præterea, caritas est nobilissima virtutum, secundum illud I Corinth., XII, 31 : *Adhuc excellentiorem viam nobis demonstro*, scilicet caritatis. Sed aliæ virtutes possunt esse perfectæ in hac vita. Ergo et caritas.

1. Sed contra, cum caritati repugnet omne peccatum, ut dictum est; perfectio caritatis requirit quod homo sit omnino absque peccato. Sed hoc non potest esse in hac vita, secundum illud I Joan., I, 8 : *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus*. Ergo perfecta caritas in hac vita haberi non potest.

2. Præterea, nihil diligitur nisi cognitum, ut Augustinus dicit in lib. de Trin. (lib. X in princ.). Sed in hac vita Deus perfecte non potest cognosci, secundum illud I Cor., XIII, 9 : *Nunc ex parte cognoscimus*. Ergo nec etiam potest perfecte diligi.

3. Præterea, illud quod semper potest proficere, non est perfectum. Sed caritas in hac vita semper potest proficere, ut dicitur in sermone. Ergo caritas in hac vita semper perfecta esse non potest.

4. Præterea, *perfecta caritas foras mittit timorem,* ut dicitur I Joan., IV, 18. Sed in hac vita non potest homo esse sine timore. Ergo non potest aliquis habere caritatem.

Respondeo dicendnm, quod perfectum tripliciter dicitur. Uno modo perfectum simpliciter; alio modo perfectum secundum naturam ; tertio modo secundum tempus. Perfectum quidem dicitur simpliciter quod omnibus modis perfectum est, et cui nulla perfectio deest. Perfectum autem secundum naturam dicitur, cui non deest aliquid eorum quæ nata sunt haberi a natura illa : sicut intellectum hominis dicimus perfectum, non quod nihil ei intelligibilium desit ; sed quia nihil ei deest eorum per quæ homo natus est intelligere. Perfectum secundum tempus dicimus quando nihil deest alicui eorum quæ natum est habere secundum tempus illud ; sicut dicimus puerum perfe-

ctum, quia habet ea quæ requiruntur ad hominem secundum ætatem illam. Sic igitur dicendum, quod caritas perfecta simpliciter a solo Deo habetur. Caritas autem perfecta secundum naturam haberi quidem potest ab homine, sed non in hac vita. Caritas autem perfecta secundum tempus, etiam in hac vita haberi potest. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cum actus et habitus speciem habeant ex objecto, oportet quod ex eodem ratio perfectionis ipsius sumatur. Objectum autem caritatis est summum bonum. Caritas ergo est perfecta simpliciter quæ in summum bonum fertur intantum quantum diligibile est. Summum autem bonum diligibile est in infinitum, cum sit bonum infinitum. Unde nulla caritas creaturæ, cum sit finita, potest esse simpliciter perfecta ; sed sic perfecta dici potest sola caritas Dei, qua diligit seipsum. Sed tunc secundum naturam rationalis creaturæ, caritas dicitur esse perfecta, quando rationalis creatura secundum suum posse ad Deum diligendum convertitur. Impeditur autem homo in hac vita, ne totaliter mens ejus in Deum feratur, ex tribus. Primo quidem ex contraria inclinatione mentis ; quando scilicet mens per peccatum conversa ad commutabile bonum sicut ad finem, avertitur ab incommutabili bono. Secundo per occupationem sæcularium rerum : quia, ut dicit Apostolus I ad Corinth., VII, 33 : *Qui cum uxore est, sollicitus est quæ sunt mundi; quomodo placeat uxori; et divisus est;* idest, cor ejus non movetur tantum in Deum Tertio vero ex infirmitate præsentis vitæ, cujus necessitatibus oportet aliquatenus hominem occupari, et retrahi, ne actualiter mens feratur in Deum ; dormiendo, comedendo, et alia hujusmodi faciendo, sine quibus præsens vita duci non potest : et ulterius ex ipsa corporis gravitate anima deprimitur, ne divinam lucem in sui essentia videre possit, ut ex tali visione caritas perficiatur ; secundum illud Apostoli, II ad Corinth., V, 6 : *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino ; per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Homo autem in hac vita potest esse sine peccato mortali avertente ipsum a Deo; et iterum potest esse sine occupatione temporalium rerum, sicut Apostolus dicit, I ad Corinth., VII, 32: *Qui sine uxore est, sollicitus est de his quæ sunt Domini, quomodo placeat Deo.* Sed ab onere corruptibilis carnis in hac vita liber esse non potest. Unde quantum ad remotionem primorum duorum impedimentorum, caritas potest esse perfecta in hac vita ; non autem quantum ad remotionem tertii impedimenti ; et ideo illam perfectionem caritatis quæ erit post hanc vitam, nullus in hac vita habere potest, nisi sit viator et comprehensor simul ; quod est proprium Christi.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod hoc quod dicitur, *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo,* intelligitur esse præceptum, secundum quod totalitas excludit omne illud quod

impedit perfectam Dei inhæsionem; et hoc non est præceptum, sed finis præcepti; indicatur enim nobis per hoc non quid faciendum sit, sed potius quo tendendum sit, ut dicit Augustinus.

AD SECUNDUM dicendum, quod diligere meliora tanto plus quanto eorum bonitas exigit, sic non potest homo, sicut non potest perfectam caritatem habere, ut dictum est.

AD TERTIUM dicendum, quod in hoc ipso quod est facere unum amantem cum amato, multiplex gradus inveniri potest. Tunc vero perfecte mens nostra erit unum cum Deo, quando semper actualiter feretur in ipsum; quod non est possibile in hac vita.

AD QUARTUM dicendum, quod perfectio quæ convenit alicui rei secundum suam speciem, secundum quodcumque tempus ei convenit; sicut homo quolibet tempore et qualibet ætate est perfectus anima rationali. Unde perfectio caritatis quæ est secundum quodcumque tempus, est perfectio quæ competit caritati secundum ejus speciem. Est autem de ratione caritatis ut Deus super omnia diligatur, et ut nullum creatum ei præferatur in amore. Unde, cum omnis tentatio ex amore alicujus boni creati proveniat, vel ex timore mali contrarii, quod etiam ex amore derivatur, ex sua specie hoc habet caritas in quolibet statu, quod cuilibet tentationi resistere possit, ita etiam, scilicet, quod in peccatum mortale per eam homo non inducatur; non autem quod nullo modo tentatione afficiatur : hoc enim pertinet ad perfectionem patriæ.

AD QUINTUM dicendum, quod eodem modo Deus in patria et videbitur et totaliter diligetur; secundum, scilicet, quod ly *totaliter* se tenet ex parte diligentis et videntis; quia, scilicet, totum posse creaturæ applicabitur ad videndum et diligendum Deum. Similiter etiam potest intelligi, quod Deus totaliter videbitur et diligetur, quia non est aliqua pars ejus quæ non videatur et diligatur; cum ipse non sit compositus, sed simplex. Sed tamen secundum alium intellectum non totaliter diligetur, nec totaliter videbitur; quia, scilicet, non tantum videbitur, nec tantum ab aliqua creatura diligetur, sicut visibilis est et diligibilis. Sed in vita ista nec etiam secundum primum aut secundum modum Deus totaliter videri aut diligi potest : quia nec ipse per essentiam suam videtur, nec est possibile homini, in hac vita viventi, ut absque intermissione ejus affectus actualiter feratur in Deum. Sed tamen quodammodo totaliter diligitur Deus ab homine in hac vita, inquantum nihil est in affectu ejus contrarium dilectioni divinæ.

AD SEXTUM dicendum, quod voluntas est domina sui actus quantum ad hoc quod agat, non quantum ad hoc quod continue in uno actu perseveret; cum conditio hujus vitæ requirat ut actus et voluntas ferantur ad multa. Vel potest dici, quod vo-

luntas est domina sui actus in his quæ sunt homini connaturalia; sed perfectio caritatis, maxime quæ erit in patria, est super hominem; et præcipue si consideretur homo secundum statum præsentis vitæ.

Ad septimum dicendum, quod aliqua actio desinit esse delectabilis non solum ex parte objecti, sed etiam ex parte agentis quod deficit in virtute agendi. Sic igitur dicendum est, quod actualiter semper ferri in Deum, delectabile est ex parte objecti; sed ex parte in hac vita constituti non potest esse talis delectatio continua; quia contemplatio mentis humanæ non est sine actione virtutis imaginativæ, et aliarum virium corporalium, quas necesse est laxari diuturnitate actionis, propter corporis infirmitatem, unde impeditur delectatio; et propter hoc dicitur Eccle., ult., 12 : *Frequentis meditatio*, *carnis est afflictio*.

Ad octavum dicendum, quod perfectio caritatis non attenditur secundum augmentum quantitatis, sed secundum intensionem qualitatis; quæ quidem intensio simplicitati caritatis non repugnat.

Ad nonum dicendum, quod aliarum virtutum moralium objecta sunt bona humana, quæ non excedunt vires hominis; et ideo ad omnimodam earum perfectionem potest homo in hac vita pervenire : sed objectum caritatis est bonum increatum quod vires hominis excedit; et ideo non est ratio similis.

Ad primum vero eorum quæ in contrarium objiciuntur, dicendum est, quod sine peccato mortali aliquis esse potest in hac vita, non autem sine peccato veniali : quod quidem non repugnat perfectioni viæ, sed perfectioni patriæ, quæ est ut semper actu feratur in Deum; peccatum autem veniale non tollit habitum caritatis, sed impedit actum ejus.

Ad secundum dicendum, quod Deum in hac vita non possumus perfecte cognoscere, ut sciamus de eo quid sit; possumus tamen cognoscere de eo quid non sit, ut Augustinus dicit (VIII de Trinit., cap. ii) ; et in hoc consistit perfectio cognitionis viæ : et similiter in hac vita non possumus perfecte diligere Deum, ut semper actu in ipsum feramur; sed ita quod nunquam in contrarium ejus feratur mens.

Ad tertium dicendum, quod in hac vita non est caritas perfecta nec simpliciter, nec secundum humanam naturam : sed solum secundum tempus. Ea vero quæ sic perfecta sunt, habent quo crescant, ut de pueris patet ; et ideo caritas in hac vita semper habet quo crescat.

Ad quartum dicendum, quod perfecta caritas foras mittit timorem servilem et initialem ; non tamen timorem castum vel filialem, nec etiam timorem naturalem.

ARTICULUS XI. — *Utrum omnes teneantur ad perfectam caritatem*
(III Sent., dist. XXIX, art. 8.)

Undecimo quæritur, utrum omnes teneantur ad perfectam caritatem habendam. Et videtur quod sic. Ad id enim quod est in præcepto, omnes tenentur. Sed perfectio caritatis est in præcepto ; dicitur enim Deuter., VI, 5 : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde.* Ergo omnes tenentur ad perfectionem caritatis.

2. Præterea, hoc videtur esse de perfectione caritatis, quod homo omnes actus suos referat in Deum. Sed ad hoc omnes homines tenentur ; dicitur enim I ad Corinth., X, 31 : *Sive manducatis sive bibitis, vel aliud quid facitis ; omnia in gloriam Dei facite.* Ergo omnes tenentur ad perfectionem caritatis.

3. Sed dicendum, quod præceptum illud Apostoli ad hoc se extendit ut omnia habitu referantur in Deum, sed non actu. — Sed contra, præcepta legis sunt de actibus virtutum ; habitus autem non cadit sub præcepto. Non ergo præceptum Apostoli intelligitur de habituali resolutione nostrorum actuum in Deo, sed de actuali.

4. Præterea, Dominus, Matth., V, 17, præcepta veteris legis adimplevit, secundum illud : *Non veni solvere* (legem) *sed adimplere.* Hæc autem adimpletio est de necessitate salutis, ut patet per illud quod subditur : *Nisi abundaverit justitia vestra plusquam Scribarum et Pharisæorum, non intrabitis in regnum cœlorum.* Ad ea autem quæ sunt de necessitate salutis, omnes tenentur. Ergo et ad prædictam adimpletionem servandam. Sed prædicta adimpletio ad perfectionem pertinet; unde Dominus in fine concludit : *Estote perfecti, sicut Pater vester cœlestis perfectus est.* Ergo ad perfectionem caritatis omnes tenentur.

5. Præterea, ad consilia solum non omnes tenentur. Perfectio autem vitæ æternæ, aut caritatis, non attenditur secundum consilia ; datur enim consilium de paupertate ; nec tamen sequitur quod qui magis est pauper, sit perfectior ; datur etiam consilium de virginitate ; et tamen multi virgines sunt aliis imperfectiores in caritate ; et sic videtur quod perfectio caritatis non consistat in consiliis. Nullus ergo excusatur a perfectione caritatis.

6. Præterea, status Episcoporum est perfectior quam status religiosorum ; alioquin non potest aliquis licite de statu religionis ad statum prælationis se transferre ; unde et Dionysius dicit in Eccles. Hierarchia (cap. V, par. I), quod Episcopi sunt perfectiores ; Monachi autem sunt perfectius eorum virtutibus traditi ; et quod debent se sursum agere ad perfectiones quas in Episcopis vident. Nec tamen Episcopi tenentur ad observan-

dum hujusmodi consilium paupertatis, et alia hujusmodi. Ergo in his non consistit perfectio caritatis.

7. Præterea, Dominus Apostolis multa imposuit quæ sunt de perfectione vitæ; ut quod non portarent duas tunicas, neque calceamenta, neque virgam, neque aliquod hujusmodi. Sed quod injunxit Apostolis, omnibus injunxit, secundum illud Marc., XIII, 37 : *Quod vobis dico, omnibus dico*. Ergo omnes tenentur ad perfectionem vitæ.

8. Præterea, quicumque habet caritatem, plus amat vitam æternam quam vitam temporalem. Sed quilibet homo tenetur ad actum caritatis. Ergo quilibet homo tenetur ad hoc quod vitam æternam præeligat vitæ corporali. Sed, sicut Augustinus dicit, caritas cum ad perfectionem venerit, dicit : *Cupio dissolvi, et esse cum Christo*. Ergo quilibet tenetur habere perfectam caritatem.

9. Præterea, Augustinus dicit, quod perfecta caritas est ut quis paratus sit pro fratribus etiam mori. Sed ad hoc omnes tenentur : dicitur enim I Joan., III, 16 : *In hoc cognoscimus caritatem Dei, quoniam ille pro nobis animam suam posuit; et nos debemus pro fratribus animas ponere*. Ergo quilibet tenetur ad perfectionem caritatis.

10. Præterea, quilibet tenetur vitare peccatum. Sed qui est sine peccato, habet fiduciam in die judicii : *quia in hoc perfecta* (1) *est caritas Dei nobiscum, ut fiduciam habeamus in die judicii*, ut dicitur I Joan., IV, 17. Ergo omnes tenentur ad perfectionem caritatis.

11. Præterea, Philosophus dicit in VIII Ethic. (circa fin.) : *Deo et parentibus non possumus reddere æquivalens; sed sufficit ut quilibet eis reddat quod potest*. Sed perfectio caritatis in hoc consistit ut aliquis faciat pro Deo quod potest, quia nullus facit ultra posse. Ergo quilibet tenetur habere perfectam caritatem.

12. Præterea, religiosi profitentur perfectionem vitæ. Ergo ipsi videntur teneri ad habendam perfectionem caritatis, et ad omnia quæ ad perfectionem vitæ pertinent.

Sed contra est, quod nullus tenetur ad id quod non est in ipso. Sed habere perfectam caritatem non est a nobis, sed a Deo. Non ergo potest esse in præcepto.

Respondeo dicendum, quod hujus quæstionis solutio ex præmissis accipi potest. Ostensum est enim supra, quod aliqua perfectio est quæ ipsam speciem caritatis consequitur, utpote quæ consistit in remotione cujuslibet inclinationis in contrarium caritatis. Quædam autem perfectio est, sine qua caritas esse potest; quæ pertinet ad bene esse caritatis; quæ scilicet consistit in remotione occupationum sæcularium, quibus affectus humanus retardatur ne libere progrediatur in Deum. Est

(1) Al. *in hoc quod perfecta, etc.*

autem et quædam alia perfectio caritatis, quæ non est possibilis homini in hac vita ; et quædam ad quam nulla natura creata pertingere potest ; ut ex supradictis apparet. Manifestum est autem, quod ad illud omnes teneri dicuntur, sine quo salutem consequi non possunt. Sine caritate autem nullus potest salutem æternam consequi ; et ea habita ad salutem æternam pervenitur. Unde ad primam perfectionem caritatis omnes tenentur sicut ad ipsam caritatem. Ad secundum vero perfectionem, sine qua caritas esse potest, homines non tenentur ; cum quælibet caritas sufficiat ad salutem. Multo etiam minus tenentur ad tertiam vel quartam perfectionem ; cum nullus ad impossibile teneatur.

Ad primum ergo dicendum, quod totalitas illa, secundum quod cadit sub præcepto caritatis, pertinet ad perfectionem sine qua caritas esse non potest.

Ad secundum dicendum, quod omnia actu referre in Deum, non est possibile in hac vita, sicut non est possibile quod semper de Deo cogitetur ; hoc enim pertinet ad perfectionem patriæ ; sed quod omnia virtute referantur in Deum, hoc pertinet ad perfectionem caritatis ad quam omnes tenentur. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod, sicut in causis efficientibus virtus primæ causæ manet in omnibus causis sequentibus ; ita etiam intentio principalis finis virtute manet in omnibus finibus secundariis ; unde quicumque actu intendit aliquem finem secundarium, virtute intendit finem principalem ; sicut medicus, dum colligit herbas actu, intendit conficere potionem, nihil fortassis de sanitate cogitans ; virtualiter tamen intendit sanitatem, propter quam potionem dat. Sic igitur, cum aliquis se ipsum ordinat in Deum, sicut in finem ; in omnibus quæ propter se ipsum facit manet virtute intentio ultimi finis, qui Deus est ; unde in omnibus mereri potest, si caritatem habeat. Hoc igitur modo Apostolus præcipit quod omnia in Dei gloriam referantur.

Ad tertium dicendum, quod aliud est habitualiter referre in Deum, et aliud virtualiter. Habitualiter enim refert in Deum et qui nihil agit, nec aliquid actualiter intendit, ut dormiens ; sed virtualiter aliquid referre in Deum, est agentis propter finem ordinantis in Deum. Unde habitualiter referre in Deum, non cadit sub præcepto ; sed virtualiter referre omnia in Deum, cadit sub præcepto caritatis ; cum hoc nihil aliud sit quam habere Deum ultimum finem.

Ad quartum dicendum quod illud quod dicitur, *Estote perfecti, etc.*, videtur esse referendum ad dilectionem inimicorum, quæ quodammodo est de perfectione consilii, et quodammodo est de necessitate præcepti, ut supra, art. 8, expositum est.

Ad quintum dicendum, quod perfectio vitæ æternæ in

quibusdam quidem consistit principaliter et per se; in quibusdam autem secundario, et quasi per accidens. Principaliter quidem et per se consistit perfectio in his quæ pertinent ad interiorem mentis dispositionem; et præcipue in actu caritatis, quæ est radix omnium virtutum; secundario vero et per accidens consistit etiam in quibusdam exterioribus, utputa in virginitate, paupertate, et hujusmodi : hæc enim ad perfectionem pertinere dicuntur tripliciter. Primo quidem, inquantum per ea subtrahuntur homini impedimenta occupationum, quibus remotis mens liberius fertur in Deum; unde et Dominus, cum dixisset, Matth., XIX, 21 : *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus*, consequenter adjecit : *et veni, et sequere me;* ut ostenderet, quod paupertas ad perfectionem non pertineret, nisi inquantum disponit ad sequendum Christum. Quem quidem sequimur non passibus corporis, sed affectibus mentis. Similiter Apostolus, I ad Cor., VII, consilium dat de non nubendo; quia *quæ virgo est, cogitat quæ Dei sunt, quomodo placeat Deo;* et eadem ratio est de aliis similibus. Secundo pertinent ad perfectionem, inquantum sunt quidam perfectæ caritatis effectus; qui enim perfecte diligit Deum, ab his se retrahit quæ eum retrahere possunt ne Deo vacet. Tertio pertinent ad perfectionem pœnitentiæ; quia nulla satisfactio pro peccatis adæquari potest votis religionis, quibus homo se Deo consecrat, et animum per votum obedientiæ, et corpus per votum continentiæ, et res omnes per votum paupertatis. Sic igitur in his quæ principaliter et per se ad perfectionem pertinent, sequitur quod sit major perfectio ubi hæc inveniuntur magis; sicut quod perfectior est qui majoris est caritatis. In his autem quæ ex consequenti, et quasi per accidens, ad perfectionem pertinent, non sequitur magis simpliciter ubi magis inveniuntur; unde non sequitur quod magis pauper sit magis perfectus; sed mensuranda est in talibus perfectio per comparationem ad illa in quibus consistit perfectio simpliciter; ut scilicet ille dicatur perfectior, cujus paupertas magis sequestrat hominem a terrenis occupationibus, et facit liberius Deo vacare.

AD SEXTUM dicendum, quod hæc est differentia inter amicitiam honesti et delectabilis : quia in amicitia delectabilis, amicus diligitur propter delectationem; in amicitia autem honesta amicus diligitur propter se ipsum, sed delectatio provenit ex consequenti. Ad perfectionem igitur amicitiæ honesti pertinet ut aliquis propter amicum interdum abstineat etiam a delectatione quam in ejus præsentia habet, in ejus servitiis occupatus. Secundum igitur hanc amicitiam plus amat aliquem qui ab eo se absentat propter amicum, quam qui a præsentia amici discedere non vult etiam propter amicum. Sed si quis libenter vel faciliter a præsentia amici divellitur, et in aliis magis de-

lectatur; vel nihil vel parum comprobatur amicum diligere. Hos igitur tres gradus considerare possumus in caritate. Deus autem maxime propter se ipsum est diligendus. Sunt enim quidam qui libenter, vel sine magna molestia, separantur a vacatione divinæ contemplationis, ut terrenis negotiis implicentur; et in his vel nihil vel modicum caritatis apparet. Quidam vero intantum (1) delectantur in vacatione divinæ contemplationis, quod eam deserere nolunt, etiam ut divinis obsequiis mancipentur ad salutem proximorum. Quidam vero ad tantum culmen caritatis ascendunt, quod etiam divinam contemplationem, licet in ea maxime delectentur, prætermittunt, ut Deo serviant in salute proximorum; et hæc perfectio in Paulo apparet, qui dicebat Rom., IX, 3: *Optabam ego ipse anathema*, idest separatus, *esse a Christo pro fratribus meis;* et ad Philipp., I, 23: *Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo; permanere autem in carne necessarium propter vos.* Et hæc perfectio est proprie prælatorum, et prædicatorum, et quorumcumque aliorum, qui procurandæ saluti aliorum insistunt; unde significantur per Angelos in scala Jacob ascendentes quidem per contemplationem, descendentes vero per sollicitudinem quam de salute proximorum gerunt. Nec derogare potest perfectioni status prælatorum, quod aliqui (2) statu prælatorum abutuntur quærentes prælationem propter temporalia bona, quasi dulcedine contemplationis non allecti; sicut nec incredulitas multorum, fidem Dei evacuat, ut dicitur Roman., III.

Ad septimum dicendum, quod in doctrina evangelica quædam dicta sunt Apostolis in persona omnium fidelium; ea scilicet quæ pertinent ad necessitatem salutis; unde et Matth., XIII, 37, dicit: *Quod vobis dico, omnibus dico; vigilate etc.;* nam in vigilantia ibi intelligitur sollicitudo quam homo debet habere, ne imparatus inveniatur a Christo. Quædam vero dicuntur Apostolis quæ pertinent ad perfectionem vitæ, et ad prælati officium; et ad hoc extendi non potest, *quod vobis dico, omnibus dico.* Sciendum tamen, quod illa quæ dixit Dominus discipulis, Luc., IX, 3: *Nihil in via tuleritis, etc.*, secundum quod Augustinus exponit in lib. de consensu Evangelistarum, non pertinent ad perfectionem vitæ, sed ad potestatem dignitatis apostolicæ, per quam poterant, nihil secum ferentes, vivere de his quæ ministrabantur ab his quibus Evangelium prædicabant; unde ibidem dicitur, quod *dignus est operarius mercede sua*, vel *cibo suo;* unde nec præceptum fuit, nec consilium, sed concessio. Et propter hoc Paulus, qui secum necessaria deferebat, non utens hac concessione, super-

(1) *Al.* interdum. — (2) *Al.* prælatorum. Sed aliqui, etc. *Item* quod prælatorum aliqui.

erogabat, quasi propriis stipendiis militans, ut patet I ad Corinth., IX.

Ad octavum dicendum, quod in homine sunt duo affectus; unus caritatis, quo anima desiderat esse cum Christo; alius autem naturalis, quo anima refugit separationem a corpore; qui adeo est homini naturalis, quod nec etiam Petro senectus abstulit, ut Augustinus dicit super Joan. (tract. CXXIII). Ex conjunctione ergo horum duorum affectuum vellet anima sic conjungi Deo, quod non separaretur a corpore; secundum illud Apostoli, II ad Corinth., V, 4: *Nolumus expoliari, sed supervestiri; ut absorbeatur quod mortale est, a vita.* Sed quia hoc est impossibile (*quamdiu enim sumus in corpore, peregrinamur a Domino*, ut ibidem, VI, subditur), insurgit quædam contrarietas inter prædictos affectus; et quanto caritas est perfectior, tanto sensibilius affectus caritatis vincit affectum naturæ; et hoc ad perfectionem caritatis pertinet. Unde et Apostolus ibidem subdit: *Audemus autem, et bonam voluntatem habemus, magis peregrinari a corpore; et præsentes esse ad Dominum.* Sed in his in quibus est caritas imperfecta, si tantum affectus caritatis vincat, ex repugnantia tamen naturalis affectus redditur insensibilis victoria caritatis. Quod ergo aperte et indubitanter, sive audacter, Apostolus dicit: *Cupio dissolvi, et esse cum Christo,* hoc perfectæ caritatis est; sed quod qualitercumque, licet insensibiliter, præferat anima fruitionem Dei unioni corporis, est de necessitate caritatis.

Ad nonum dicendum, quod ponere animam, idest vitam præsentem, pro fratribus, quodammodo est de necessitate caritatis, et quodammodo est de perfectione ipsius; plus enim homo debet diligere proximum quam corpus proprium; unde in eo casu quo aliquis tenetur procurare proximi salutem, tenetur etiam pro ipsius salute periculis corporalem vitam exponere. Sed hoc perfectæ caritatis est ut etiam pro his in quibus proximo non tenetur, pro eo corporalem suam vitam periculis quis exponat.

Ad decimum dicendum, quod licet quilibet teneatur esse sine peccato mortali, non tamen omnium est hujusmodi rei securitatem habere; sed perfectorum, qui peccata totaliter subjugaverunt.

Ad undecimum dicendum, quod et parentibus, et multo magis Deo, tenetur homo rependere totum quod potest; tamen secundum communem modum humanæ vitæ, supra quem potest aliquis aliquid erogare, ad quod tamen ex necessitate præcepti non tenetur.

Ad duodecimum dicendum, quod perfectionem caritatis nullus profitetur; sed profitentur aliqui statum perfectionis, qui consistit in his quæ organice ordinantur ad perfectionem caritatis, ut paupertas, et jejunia; qui tamen nec ad omnia hujus-

modi tenentur, sed ad illa solum quæ profitentur; unde perfectio caritatis non cadit eis sub voto; sed eis ut finis, ad quem pervenire conantur per ea quæ vovent.

ARTICULUS XII. — *Utrum caritas semel habita possit amitti.*
(II-II part., quæst. XXIV, art. 11.)

Duodecimo quæritur, utrum caritas semel habita possit amitti. Et videtur quod non. Dicitur enim I Joan., III, 9: *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet; et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.* Sed caritatem non habent nisi filii Dei; ipsa enim est quæ distinguit inter filios regni et filios perditionis, ut Augustinus dicit in XV de Trin. (cap. XVIII in princ.). Ergo ille qui habet caritatem, non potest eam amittere peccando.

2. Præterea, omnis virtus quæ peccando amittitur, per peccatum arescit, ut Augustinus dicit (super illud Joannis, *Unctio, etc.*, ut refertur in decr. lib. de Pœnit. cap. *Caritas*): *Unctio invisibilis caritas est, quæ in quocumque fuerit, radix illi erit, quæ arescere non potest, et nutritur calore solis, ut non arescat.* Ergo caritas per peccatum amitti non potest.

3. Præterea, Augustinus dicit, in VIII de Trin., quod dilectio si non est vera, dilectio dicenda non est. Sed, sicut Augustinus dicit in epistola ad Julianum Comitem, caritas quæ deleri potest, nunquam vera fuit. Ergo neque caritas fuit. Qui igitur habet caritatem, non potest eam peccando deserere.

4. Præterea, Prosper dicit in lib. de Contemplatione (lib. III cap. XIII): *Caritas est recta voluntas Deo inseparabiliter juncta, inquinationis extranea, corruptionis nescia, nulli vitio mutabilitatis obnoxia; cum qua nec potuit aliquis peccare nec poterit.* Ergo caritas semel habita, per peccatum amitti non potest.

5. Præterea, Gregorius dicit in quadam hom. (XXX in Evang. paulo a princ.), quod amor Dei magna operatur, si est. Sed nullus magna operando amittit caritatem. Ergo si caritas inest, amitti non potest.

6. Præterea, plus homo per caritatem amat Deum quam per naturalem amorem amet se ipsum. Sed amor sui ipsius nunquam amittitur per peccatum. Ergo nec etiam caritas.

7. Præterea, liberum arbitrium non inclinatur in peccatum nisi per aliquod motivum ad peccandum. Motivum autem ad omnia peccata est amor sui, qui, ut Augustinus dicit, in XIV de Civit. Dei (cap. ult. in princ.), facit civitatem Babylonis. Sed hunc caritas excludit; quia, sicut Dionysius dicit, IV cap. de divin. Nomin., *est extasim faciens divinus amor, non sinens sui ipsorum amantes esse.* Similiter etiam radix omnium malorum ponitur cupiditas, ut Apostolus dicit I ad Timoth., ult. Sed hunc etiam caritas excludit, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII

Quæstionum (quæst. XXXVI non remote a princ.). Ergo ille qui habet caritatem, non potest peccando eam amittere.

8. Præterea, quicumque habet caritatem, spiritu Dei ducitur, secundum illud Galat., V, 18 : *Si spiritu ducimini, non estis sub lege.* Sed Spiritus sanctus, cum sit infinitæ virtutis, non potest in sua actione deficere. Ergo videtur quod homo habens caritatem peccare non possit.

9. Præterea, contra nullum habitum cujus esse est in operari, contingit peccare ; dicit enim Philosophus in VII Ethic., quod non peccatur contra scientiam in actu, sed contra scientiam in habitu. Sed caritas semper consistit in operari : dicit enim Gregorius in quadam hom. (XXX in Evang. circ. princ.), quod amor Dei nunquam est otiosus. Ergo contra caritatem aliquis peccare non potest, ut sic per peccatum possit amitti.

10. Præterea, si aliquis caritatem amittit ; aut amittit eam dum habet, aut dum non habet. Sed dum habet, non amittit eam per peccatum ; quia simul esset peccatum cum caritate. Neque etiam amittit eam cum non habet ; quia quod non habet, amitti non potest. Ergo caritas nullo modo potest amitti.

11. Præterea, caritas accidens est quoddam in anima. Accidens autem quatuor modis potest deficere. Uno quidem modo per corruptionem subjecti ; sed per hunc modum caritas deficere non potest ; cum anima humana, quæ est subjectum ejus, sit incorruptibilis. Secundo deficit aliquod accidens per defectum causæ, sicut lumen deficit ab aere per absentiam solis : sed hoc modo caritas deficere non potest ; quia causa ejus est indeficiens, scilicet Deus. Tertio modo deficit accidens aliquod deficiente objecto ; sicut paternitas deficit per mortem filii : sed nec hoc modo deficit caritas ; quia ejus objectum est bonum æternum, quod est Deus. Quarto modo deficit aliquod accidens per actionem contrarii agentis, sicut frigiditas aquæ deficit per actionem caloris : sed nec hoc modo caritas deficere potest ; cum sit fortior peccato, quod videtur in contrarium agere ; secundum illud Cant., VIII, 6 : *Fortis est ut mors dilectio ;* et iterum : *Aquæ multæ non possunt extinguere caritatem.* Ergo caritas nullo modo potest deficere in habente eam.

12. Præterea, peccatum est malum quoddam rationalis naturæ. Sed malum non agit nisi virtute boni, ut dicit Dionysius, IV cap. de divin. Nomin. Bonum autem non contrariatur bono, ut dicitur in Prædicamentis ; et ita non potest ipsum corrumpere, cum unumquodque corrumpatur a suo contrario. Caritas ergo per peccatum non potest corrumpi.

13. Præterea, si caritas a peccato corrumpitur ; aut a peccato existente, aut a non existente. Sed non a peccato existente, quia sic peccatum mortale simul esset cum caritate. Neque iterum a peccato non existente, quia non ens agere non potest. Ergo caritas nullo modo potest amitti per peccatum.

14. Præterea, si caritas per peccatum amittitur, aut caritas et peccatum sunt in eodem instanti in anima, aut in alio. Sed non in eodem ; quia tunc simul essent : neque iterum in alio et alio ; quia oporteret quod esset tempus medium in quo homo neque peccatum neque caritatem haberet ; quod est inconveniens. Non ergo potest caritas per peccatum amitti.

15. Præterea, Magister dicit, XXXI dist., III lib. Sentent., quod perfecta caritas per peccatum amitti non potest.

16. Præterea, sicut se habet intellectus ad cognitionem veri, ita et voluntas ad amorem boni. Sed intellectus cognoscendo quodcumque verum, cognoscit primam veritatem. Ergo amando quodcumque bonum, amat summam bonitatem. Sed nunquam peccat qui amat, nisi convertendo se per amorem ad bonum commutabile. Ergo in omni peccato homo amat summam bonitatem, cujus amor est caritas. Nunquam igitur caritas per peccatum amitti potest.

17. Præterea, sicut in genere causæ efficientis est agens universale et proprium, ita et in genere causæ finalis. Sed agens proprium semper agit in virtute universalis agentis. Ergo finis proprius semper movet voluntatem in virtute finis ultimi. Sed finis ultimus est Deus ; et sic idem quod prius.

18. Præterea, caritas est signum quod aliquis sit verus Christi discipulus, secundum illud Joan., XIII, 35 : *In hoc cognoscent omnes quia mei estis discipuli, si dilectionem habueritis ad invicem*. Sed non est Christi verus discipulus qui non semper est ejus discipulus ; unde Augustinus (tract. XXVII in Joan.) exponens illud Joan., VI : *Multi ex discipulis ejus abierunt retrorsum*, dicit, quod illi non fuerunt Christi veri discipuli; et Dominus dicit, Joan., VIII, 31 : *Si manseritis in sermone meo, veri discipuli mei eritis*. Ergo ille qui non permanet in caritate, nunquam habuit caritatem.

19. Præterea, omnis motus est secundum exigentiam prædominantis. Sed caritas prædominatur in corde caritatem habentis, quia totum cor sibi occupat, secundum illud quod mandatur Deuter., VI, 5 : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*. Ergo motus omnis habentis caritatem est secundum caritatem ; non ergo per peccatum amitti potest.

20. Præterea, differentiæ diversificantes genus vel speciem non possunt convenire eidem secundum numerum. Sed corruptibile et incorruptibile diversificant genus, ut dicitur in X Metaph. (com. XXVI). Cum igitur caritas viæ et patriæ sit eadem numero ; videtur quod sicut caritas patriæ corrumpi non potest, ita nec caritas viæ.

21. Præterea, si caritas corrumpitur, aut corrumpitur in aliquid, aut in nihil. Sed non in aliquid ; quia hoc est solum formarum quæ educuntur de potentia materiæ. In nihil autem corrumpi non potest ; quia Deus nunquam caritatem corrumpit,

qui solus potest ex aliquo facere nihil, sicut ipse solus potest facere ex nihilo aliquid : æqualis enim est utraque distantia. Ergo videtur quod caritas corrumpi non possit.

22. Præterea, illud per quod peccatum tollitur, a peccato corrumpi non potest. Sed peccatum tollitur per caritatem, secundum illud I Pet., vi, 8 : *Caritas operit multitudinem peccatorum*. Ergo caritas per peccatum amitti non potest.

23. Præterea, super illud Psalm. xxvi, *Dum appropiant super me nocentes, ut edant carnes meas;* dicit Glossa Augustini : *Si aufertur donum, dator vincitur*. Sed Deus, qui est dator caritatis, vinci non potest. Ergo caritas non potest auferri per peccatum.

24. Præterea, per caritatem anima unitur Deo ut sponsa, secundum quoddam spirituale matrimonium. Sed matrimonium carnale non potest separari per dissensum supervenientem matrimonio. Ergo caritas non potest tolli per peccatum quo mens dissentit ab iis quæ sunt Dei.

Sed contra est quod dicitur Apocal., ii, 4 : *Habeo adversus te pauca, quod caritatem tuam primam reliquisti.*

Præterea, Gregorius dicit in homil. (xxx in Evang., non remote a princ.) : *In quorumdam corda venit Deus, et mansionem non facit; quia per compunctionem respectum Dei percipiunt; sed tentationis tempore sic ad perpetranda peccata redeunt, ac si hæc minime planxissent*. Sed Deus non venit in corda fidelium nisi per caritatem. Ergo aliquis post habitam caritatem potest eam amittere per sequens peccatum.

Præterea, I Reg., xvi, dicitur de David, quod Dominus erat cum eo. Sed postmodum peccavit, faciendo adulterium et homicidium. Deus autem est in homine per caritatem. Ergo post habitam caritatem aliquis potest eam amittere peccando mortaliter.

Præterea, caritas et vita animæ, secundum illud I Joan., iii, 14 : *Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres*. Sed vita naturalis potest amitti per mortem naturalem. Ergo et vita caritatis per mortem peccati mortalis.

Respondeo dicendum, quod Magister in xvii dist., I lib., posuit, quod caritas in nobis sit Spiritus sanctus. Non autem fuit sua intentio dicere, quod ipse actus dilectionis nostræ sit Spiritus sanctus ; sed quod Spiritus sanctus movet animam nostram ad diligendum Deum et proximum, sicut etiam ad (1) actus aliarum virtutum : sed ad actus aliarum virtutum movet animam per quosdam habitus virtutum infusarum; ad actum autem dilectionis Dei et proximi movet absque alio habitu mediante. Unde ejus opinio vera fuit quidem quantum ad hoc quod posuit

(1) *Al. deest* ad.

animam moveri a Spiritu sancto ad diligendum Deum et proximum; sed imperfecta fuit quantum ad hoc, quia non posuit in nobis habitum, quid creatum, quo perficeretur voluntas humana ad hujusmodi dilectionis actum. Oportet enim hujusmodi habitum in anima poni, ut supra, art. 1 hujus quæst., habitum est. Potest igitur quadruplex consideratio de caritate haberi. Prima quidem ex parte Spiritus sancti moventis animam ad dilectionem Dei et proximi; et, quantum ad hoc, necesse est dicere, quod motio Spiritus sancti semper est efficax secundum suam intentionem. Operatur enim in anima Spiritus sanctus dividens singulis prout vult, ut dicitur I Corinth., XII; et ideo quibus Spiritus sanctus pro suo arbitrio vult dare perseverantem divinæ dilectionis motum, in his peccatum caritatem excludens esse non potest. Dico non posse ex parte virtutis motivæ; quamvis possit ex parte vertibilitatis liberi arbitrii. Ista enim sunt beneficia Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur, ut Augustinus dicit in lib. de Prædest. Sanctor. Quibusdam autem Spiritus sanctus, pro suo arbitrio, dat quidem ut ad tempus moveantur motu dilectionis in Deum, non autem dat eis ut in hoc perseverant usque in finem; ut patet per Augustinum in lib. de Correct. et Gratia. Secunda consideratio est de caritate secundum potestatem ipsius caritatis; et quantum ad hoc, nullus habens caritatem potest peccare, quantum est ex vi ipsius caritatis; sicut neque aliquis habens aliquam formam, ex vi illius formæ potest operari contra formam illam; sicut calidum ex vi calidi non potest infrigidare, vel frigidum esse; potest tamen amittere calorem et infrigidari; et secundum hoc loquitur Augustinus in lib. de sermone Domini in monte (lib. II, cap. XXXVII in princ.), exponens illud quod habetur Matth., VII., 18 : *Non potest arbor bona fructus malos facere ;* dicit enim, quod sicut potest fieri ut quod fuit nix, non sit; non autem ut nix sit calida : sic potest fieri ut qui malus fuit, non sit malus; non tamen fieri potest ut malus bene faciat; et eadem ratio est, de bono secundum quamcumque virtutem; quia nulla virtute aliquis male utitur. Tertia consideratio est de caritate ex parte voluntatis, inquantum ei subjicitur ut materia formæ. Ubi attendendum est, quod quando forma implet totam potentialitatem materiæ, non potest remanere in materia potentia ad aliam formam; unde illam formam inamissibiliter habet; sicut patet de materia cœlesti. Quædam vero forma est quæ non replet totam potentialitatem materiæ, sed remanet potentia ad aliam formam; et tunc illa forma amissibiliter habetur ex parte materiæ vel subjecti; sicut patet in formis elementarium corporum. Caritas autem implet potentialitatem sui subjecti, secundum quod suum subjectum reducit in actum dilectionis : et ideo in patria, ubi actu creatura rationalis diligit Deum ex toto corde suo, et nihil aliud diligit nisi actualiter referendo in Deum, caritas ina-

missibiliter habetur; in statu autem viæ caritas non implet totam potentialitatem animæ, quæ non semper actualiter movetur in Deum, omnia in ipsum actuali intentione referens; et ideo caritas viæ amissibiliter habetur, quantum est ex parte subjecti. Quarta consideratio est de caritate ex parte subjecti, prout comparatur specialiter ad ipsam caritatem sicut potentia ad habitum. Ubi considerandum est, quod habitus virtutis inclinat hominem ad recte agendum, secundum quod per ipsam homo habet rectam æstimationem de fine; quia, ut dicitur in III Ethic. (cap. v), qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei. Sicut enim gustus judicat de sapore, secundum quod est affectus aliqua bona vel mala dispositione; ita id quod est conveniens homini secundum habitualem dispositionem sibi inhærentem, bonam vel malam, æstimatur ab eo ut bonum; quod autem ab hoc discordat, æstimatur ut malum et repugnans; unde et Apostolus dicit, I ad. Cor., II, 14, quod *animalis homo non percipit ea quæ sunt Spiritus Dei.* Contingit tamen quandoque, quod id quod videtur alicui secundum inclinationem habitus, non videatur ei secundum aliquid aliud; sicut luxurioso secundum inclinationem proprii habitus videtur bonum delectatio carnis; sed secundum rationis deliberationem, vel auctoritatem Scripturæ, videtur ei contrarium; et ideo habens habitum luxuriæ, ex hac æstimatione contra habitum quandoque agit; et similiter habens habitum virtutis quandoque agit contra inclinationem proprii habitus; quia aliquid ei aliter videtur secundum aliquem alium modum; puta per passionem, vel aliquam seductionem. Tunc ergo contra habitum caritatis nullus agere poterit; quia nullus potest habere aliam æstimationem de fine et objecto caritatis quam secundum inclinationem caritatis; hoc autem erit in patria, ubi ipsa Dei essentia videbitur, quæ est ipsa essentia bonitatis. Unde sicut nunc nullus potest aliquid velle nisi sub communi ratione boni, nec bonum sub ratione boni potest non amari; ita et tunc hoc bonum, quod est Deus, nullus poterit non amare. Et propter hoc, nullus videns Deum per essentiam, potest contra caritatem agere. Et inde est quod caritas patriæ est inamissibilis. Sed nunc mens nostra non videt ipsam essentiam bonitatis divinæ; sed aliquem effectum ejus, qui potest videri bonus et non bonus, secundum diversas considerationes; sicut bonum spirituale aliquibus videtur non bonum, inquantum contrariatur delectationi carnali, in cujus concupiscentia sunt. Ideo caritas viæ potest amitti per peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Joannis est intelligendum secundum potestatem Spiritus sancti moventis animam, qui indeficienter operatur quod vult.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de caritate secundum potestatem ipsius caritatis; de se enim habet

sufficienter unde nunquam arescat; sed quod amittatur, est propter vertibilitatem (1) subjecti, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod vera dilectio de sua ratione habet quod nunquam amittatur : qui enim vere diligit hominem, hoc in animo suo proponit, ut nunquam dilectionem dimittat. Sed quandoque illud propositum mutatur; et sic dilectio quæ vera fuit, amittitur. Si autem hoc aliquis habuisset in proposito, ut a diligendo quandoque desisteret; vera dilectio non fuisset. Unde patet, quod caritas inamissibilis est secundum potestatem propriam; amitti tamen potest secundum potestatem subjecti vertibilis.

Ad quartum dicendum, quod illa etiam auctoritas Prosperi loquitur de caritate secundum potestatem ipsius, et non secundum potestatem subjecti.

Ad quintum dicendum, quod caritas, dum est, habet inclinationem ad magna operandum ; et hoc vult et proponit, secundum rationem suæ virtutis; sed quandoque ab hoc deficit propter vertibilitatem subjecti.

Ad sextum dicendum, quod cum in homine sit duplex natura; scilicet intellectiva, quæ principalior est ; et sensitiva, quæ minor est; ille vere se ipsum diligit qui se amat ad bonum rationis; qui autem se amat ad bonum sensualitatis contra bonum rationis, magis se odit quam amat, proprie loquendo ; secundum illud Psalm. x, 6 : *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam;* et hoc etiam Philosophus dicit in IX Ethicor. (cap. iv a med.). Et secundum hoc amor verus sui ipsius amittitur per peccatum contrarium, sicut et amor Dei.

Ad septimum dicendum, quod caritas excludit omne motivum peccati secundum suum propositum ; pertinet enim hoc ad rationem caritatis, ut velit non concupiscere, nec inordinate se amare. Sed quandoque accidit contrarium, propter vertibilitatem et corruptionem naturæ; secundum illud Apostoli ad Roman., vii, 19 : *Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, id facio.*

Ad octavum dicendum, quod quandiu aliquis sequitur motionem Spiritus sancti, non peccat; sed quando resistit, tunc peccat.

Ad nonum dicendum, quod esse caritatis non semper est in operari; alioquin dormientes non haberent caritatem. Dicitur autem quod amor Dei nunquam est otiosus secundum caritatis propositum ; quod ad hoc est ut totum se homo det Deo.

Ad decimum dicendum, quod amissio ita se habet ad rem habitam sicut corruptio ad rem existentem ; unde sicut corruptio incipit a re existente, et terminatur in ejus non esse, quia ejus mutatio est de esse in non esse; ita etiam amissio, cum sit etiam mutatio de habere in non habere, incipit in habere, et ter-

(1) *Al.* virtutem subjecti.

minatur in non habere; et ideo principium amissionis caritatis est quando caritas habetur; finis autem quando non habetur.

Ad undecimum dicendum, quod caritas aliquo modo desinit esse in anima secundum illa quatuor. Subjectum enim caritatis quamvis sit incorruptibile secundum substantiam, fit tamen indispositum ad hanc formam per contrariam dispositionem peccati. Similiter, quamvis causa caritatis sit incorruptibilis, tamen influxio hujusmodi causæ impeditur per peccatum, quod dividit inter nos et Deum. Et ex hac etiam ratione ex parte objecti deficit caritas, inquantum voluntas se avertit a bono incommutabili. Desinit etiam per contrarium motivum ad peccandum; quod licet, simpliciter loquendo, sit debilius quam caritas, tamen in casu potest esse fortius; quando scilicet caritas in actu non operatur, et motivum peccati movet in aliquo particulari opere; sicut etiam Philosophus ostendit in VII Ethic. (cap. xi), quod a passione potest vinci scientia, quamvis sit fortissima; inquantum non est in actu agens, sed in habitu ligato per passionem: et sicut scientia est fortissima in universali, passio autem in particulari operabili; ita caritas est fortissima circa finem ultimum; et motivum peccati habet fortitudinem in aliquo particulari opere.

Ad duodecimum dicendum, quod Philosophus dicit, quod bonum unius virtutis non contrariatur bono alterius virtutis; et hoc intendit Philosophus dicere in Prædicamentis (in Postprædic., cap. de oppos. a med.), et in II Ethic. Sed in naturis bonum contrariatur bono; utrumque enim contrariorum es quoddam bonum naturæ. Bonum ergo quod movet appetitum ad peccandum, contrariatur bono divino quod est objectum caritatis, inquantum in eo constituitur finis. Sic enim non est possibile esse nisi unum finem ultimum; sicut et in regno, in quo non potest esse nisi unus rex, contrariatur regi qui se regem facit, secundum illud Joan., xix, 12: *Omnis qui se regem facit, contradicit Cæsari.*

Ad decimumtertium dicendum, quod caritas non expellitur a peccato sicut ab agente, sed sicut a contrario; unde ipsa superventio peccati est expulsio caritatis, sicut adventio lucis expulsio est tenebrarum: lux enim expellit tenebras in ipso suo fieri; sed motivum ad peccatum expellit secundum quod præexistit in apprehensione animæ.

Ad decimumquartum dicendum, quod quando homo in peccato mortali consistit, hoc quadam deliberatione rationis agitur; quia sine deliberato consensu non est peccatum mortale. Deliberatio autem quidam motus est tempore mensuratus, in cujus temporis ultimo instanti inest peccatum animæ; sed ante illud ultimum instans, non est dare proximum in quo caritas insit; quia instantia non se habent consequenter, sed tempus est continuum; et ideo in toto tempore præcedenti quod terminatur

ad ultimum instans, caritas inest animæ, in cujus ultimo instanti post inest peccatum. Non ergo est dare ultimum instans in quo caritas insit; sed ultimum temporis, ut per Philosophum patet in VIII Physic.

Ad decimumquintum dicendum, quod si Magister intelligat de perfecta caritate, quæ est caritas patriæ, verum est quod inamissibilis est, rationibus supradictis. Si vero intelligatur de caritate viæ quantumcumque perfecta, non est verum quod sit inamissibilis ex modo inhærentiæ ipsius ad subjectum, sed ex sola virtute motionis Spiritus sancti; et sic dicuntur confirmati quicumque fuerunt confirmati in statu viæ.

Ad decimumsextum dicendum, quod sicut in cognitione cujuslibet veri cognoscitur prima veritas, sicut primum exemplar in imagine vel vestigio; ita etiam in amore cujuslibet boni amatur summa bonitas. Sed talis amor summæ bonitatis non sufficit ad rationem caritatis: sed oportet quod diligatur summum bonum prout est beatitudinis objectum.

Et per hoc etiam patet responsio ad decimumseptimum.

Ad decimumoctavum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (tract. xlv in Joan. a med.) exponens illud Joan., x: *Oves meæ vocem meam audiunt, et vocem alienorum non audiunt*, est quædam vox Christi quam nullus audit nisi sit ovis ejus per prædestinationem; hæc scilicet vox: *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*. Et per hunc mundum intelligit, quod qui non permanet in sermone Christi, non est vere discipulus; quia perseverare ab eo efficaciter non didicit; potest tamen esse discipulus ad tempus quantum ad temporalem dilectionem Dei et proximi.

Ad decimumnonum dicendum, quod quamdiu caritas actu dominatur in homine, non movetur motu contrario; sed sequitur homo motum caritatis; et ideo summum remedium contra peccatum est ut homo redeat ad cor suum, convertens illud in Dei dilectionem. Sed quando actu homo secundum caritatem non movetur, ingeritur quandoque motus contrarius peccati.

Ad vigesimum dicendum, quod corrumpi et generari vel fieri est proprium ejus quod habet esse: et hoc solum res subsistens in suo esse. Accidentia autem et formæ non subsistentes, non dicuntur entia quia ipsæ habeant esse, sed quia eis aliquid est. Et ideo fieri et corrumpi non proprie est accidentium et formarum, sed subjectorum; puta, cum corpus aliquod fit album, hoc est albedinem fieri; sicut aliquod corpus esse album, hoc est albedinem esse. Et eadem ratio est de corruptione; et ideo corruptibile et incorruptibile non attribuuntur per se accidenti, sed substantiæ. Unde nihil prohibet caritatem viæ et patriæ esse eamdem numero; quamvis caritas viæ sit amissibilis, caritas autem patriæ sit inamissibilis.

Ad vigesimumprimum dicendum, quod, sicut jam dictum est (in corp.), caritas, proprie loquendo, non corrumpitur; sed subjectum desinit participare caritatem; unde non proprie dicitur quod caritas corrumpatur, vel in aliquid, vel in nihil.

Ad vigesimumsecundum dicendum, quod propter vertibilitatem subjecti, sicut caritas superveniens peccato destruit ipsum, ita peccatum superveniens caritati expellit ipsam; contraria enim mutuo se expellunt.

Ad vigesimumtertium dicendum, quod si donum posset per violentiam auferri, videretur vinci donator, ad quem pertinet conservare donum ei cui dedit; sed si ille cui dedit, voluntarie abjiciat, non propter hoc videtur donator vinci, ad quem non pertinet cogere hominem ad virtutem.

Ad vigesimumquartum dicendum, quod mulier per matrimonium amittit potestatem sui corporis; sed anima per caritatem non amittit potestatem liberi arbitrii; unde ratio non sequitur.

ARTICULUS XIII. — *Utrum per unum actum peccati mortalis caritas amittatur.* (II-II part., quæst. xxiv, art. 13; et I-II part., quæst. lxxi, art. 4.)

Decimotertio quæritur, utrum per unum actum peccati mortalis caritas amittatur. Et videtur quod non. Dicit enim Origenes in I Periarch. (cap. iii, circa fin.): *Si aliquando satietas* (1) *cœpit aliquem ex his qui in summo perfectoque gradu perstiterunt; non arbitror quod ad subitum quis evacuatur ac decidat; sed paulatim ac per partes eum decidere necesse est; ita ut fieri possit interdum, ut, si brevis aliquis lapsus acciderit, et cito resipiscat, non penitus ruere videatur.* Sed ille qui caritatem amittit, penitus ruit, secundum illud Apostoli, I Corinth., xiii, 2: *Si caritatem non habeam, nihil sum.* Ergo caritas non amittitur per unum peccatum mortale, quod quandoque subito fit.

2. Præterea, Bernardus dicit in lib. de diligendo Deum (vel de dignitate Divin. amoris, cap. vi circa med.), quod in Petro, qui negavit Christum, non fuit caritas extincta, sed sopita; et tamen, quando Christum negavit, peccavit mortaliter. Ergo caritas non amittitur per unum actum peccati mortalis.

3. Præterea, Leo Papa dicit in serm. (ix) de passione, alloquens Petrum: *Vidit in te Dominus non fidem victam, non dilectionem aversam; sed constantiam fuisse turbatam: abundavit fletus, ubi non defecit affectus: et fons caritatis lavit verba formidinis* (2). Ergo dilectio caritatis non desiit in Petro propter actum peccati mortatis.

4. Præterea, caritas est fortior quam virtus acquisita. Sed virtus acquisita non corrumpitur per unum actum peccati,

(1) Al. *societas.* — Al. *fortitudinis.*

sicut nec generatur ; dicit enim Philosophus, II Ethic. (cap. I, II et IV), quod ex eisdem generatur virtus et corrumpitur. Ergo multo minus caritas amittitur per actum unius peccati mortalis.

5. Præterea, contrarium non expellitur nisi per suum contrarium. Habitus autem caritatis non opponitur actui peccati. Sed habitus non generatur per unum actum. Ergo caritas non amittitur per unum actum peccati.

6. Præterea, sicut fides se habet ad multa credenda; ita caritas ad multa diligenda ex caritate. Sed qui credit contra unum articulum, non propter hoc amittit fidem de aliis articulis. Ergo qui peccat contra unum diligibile ex caritate, non propter hoc amittit caritatem circa alia diligibilia ; et sic caritas non amittitur per unum peccatum mortale.

Sed contra est quod dicitur I Joan., III, 17 : *Qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habentem, et clauserit viscera sua ab eo; quomodo caritas Dei manet in eo ?* Et sic videtur quod per peccatum omissionis aliquis caritatem amittat. Sed peccatum transgressionis non est minus quam peccatum omissionis. Ergo per quodcumque peccatum caritas tollitur.

Respondeo dicendum, quod absque omni dubio per quemlibet actum peccati mortalis habitus caritatis subtrahitur ; non enim dicitur peccatum mortale, nisi quia per ipsum homo spiritualiter moritur ; quod esse non potest præsente caritate, quæ est animæ vita. Similiter etiam per peccatum mortale fit homo dignus morte æterna, secundum illud Rom., VI, 2 : *Stipendia peccati mors*. Quicumque autem habet caritatem, habet meritum vitæ æternæ : Dominus enim dilectori suo promittit manifestationem sui ipsius, in quo vita æterna consistit. Unde necesse est dicere, quod per quemlibet actum peccati mortalis homo caritatem amittit. Manifestum est enim quod in quolibet actu peccati (1) mortalis fit aversio ab incommutabili bono, cui caritas unit; cui actus peccati mortalis opponitur. Sed quia actus non directe contrariatur habitui, sed actui ; posset alicui videri quod per actum peccati mortalis impediretur quidam oppositus caritatis actus, ita tamen quod non tolleretur habitus ; sicut contingit in habitibus acquisitis; non enim aliquis amittit habitum virtutis gratuitæ, si contra virtutem gratuitam agat. Sed de habitibus caritatis est aliter ; habitus enim caritatis non habet causam in subjecto, sed totaliter dependet a causa extrinseca : caritas enim infunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis, ut dicitur ad Rom., V. Non autem sic Deus causat caritatem in anima, ut sic causa ejus solum quantum ad fieri, et non quantum ad conservationem ipsius ; sicut ædificator est causa domus solum quantum ad fieri, unde eo subtracto adhuc remanet domus ;

(1) *Al. deest* peccati.

sed Deus est causa caritatis et gratiæ in anima, et quantum ad fieri, et quantum ad conservationem, sicut sol est causa luminis in aere; et ideo, sicut statim cessaret lumen in aere, si interponeretur aliquod obstaculum ; ita statim cessat habitus caritatis in anima, quando anima se avertit a Deo per peccatum ; et hoc est quod Augustinus dicit, VIII super Gen. ad litteram (cap. XII) : *Non ita Deus operatur hominem justum*, idest justificando eum, *ut si abscesserit, maneat in absente quod fecit ; sed potius, sicut aer præsente lumine non factus est lucidus, sed fit ; sic homo Deo sibi præsente illuminatur, absente autem continuo obtenebratur.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Origenis sic posset intelligi, quod homo qui est in statu perfecto, non subito procedit in actum peccati mortalis, sed per aliquam negligentiam præcedentem. Sed quia ipse subdit : *Si aliquis brevis lapsus acciderit, etc.*, videtur melius dicendum, quod ipse intelligit, eum penitus evacuare et decidere, qui sic decidit, ut ex malitia peccet ; quod non statim a principio contingit ; quia etiam, ut Philosophus dicit in I Ethic. (cap. VI et IX), non est facile justo ut opus injustum operetur statim, sicut injustus facit; scilicet ex electione. Amittit ergo caritatem per unum actum peccati mortalis ; sed adhuc aliquæ reliquiæ de præcedenti perfectione remanent, dum non habet ex malitia quod caritatem amittit.

Ad secundum dicendum, quod caritas amittitur dupliciter : uno modo directe, alio modo indirecte. Directe quidem per actualem Dei contemptum ; sicut accidit in illis qui dicunt Deo : *Recede a nobis ; scientiam viarum tuarum nolumus ;* sicut dicitur Job. XII, 14. Alio modo indirecte ; sicut non cogitans de Deo, propter aliquam passionem timoris vel concupiscentiæ consentit in aliquid quod est contra Dei præceptum, et sic per consequens caritatem amittit. Intendit ergo Bernardus dicere, quod caritas non fuit extincta in Petro per modum primum, sed amisit eam per modum secundum, et hoc nominat soporem. Et similiter sunt intelligenda verba Leonis Papæ : quod patet ex hoc quod subjungit : *Non tardatum est remedium ablutionis* (1), *ubi non fuit judicium voluntatis ;* magis enim negatio Petri fuit extorta ex terrore, quam ipse negaverit ex judicio deliberatæ voluntatis.

Unde patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod virtus acquisita habet causam in subjecto, et non totaliter ab extrinseco, sicut caritas ; et ideo non est similis ratio.

Ad quintum dicendum, quod in contrariis potest expelli unum contrarium, sine hoc quod alterum adveniat. Habitus autem virtutis, et vitii sunt contraria mediata ; unde Philoso-

(1) Textus S. Leonis, *abolitionis*.

phus dicit in Prædicamentis (in Prostprædic., cap. de Oppositis), quod inter bonum et malum est medium ; unde non oportet quod solum tunc amittat homo habitum unius virtutis, quando generatur in eo habitus contrarii vitii.

Ad sextum dicendum, quod habitus respicit, per se, formalem rationem objecti magis quam ipsum objectum materialiter; et ideo, si formalis ratio objecti tollatur, species habitus non manet. Formalis autem ratio objecti in fide est veritas prima, per doctrinam Ecclesiæ manifestata ; sicut formalis ratio scientiæ est medium demonstrationis : et ideo, sicut aliquis memorialiter tenens conclusiones geometricas, non habet geometriæ scientiam, si non propter media geometriæ eis assentiatur, sed habebit conclusiones illas tamquam opinatas ; ita, qui tenet ea quæ sunt fidei, et non assentit eis propter auctoritatem catholicæ doctrinæ, non habet habitum fidei. Qui autem propter doctrinam catholicam alicui assentit, omnibus assentit quæ doctrina catholica habet : alioquin magis credit sibi quam Ecclesiæ doctrinæ. Ex quo patet, quod qui deficit in uno articulo pertinaciter, non habet fidem de aliis articulis : illam dico fidem quæ est habitus infusus; sed oportet quod teneat ea quæ sunt fidei, quasi opinata.

DE CORRECTIONE FRATERNA

QUÆSTIO UNICA

DE CORRECTIONE FRATERNA

(*In duos articulos divisa.*)

PRIMO enim quæritur, utrum correctio sit in præcepto; 2° utrum ordo correctionis fraternæ sit in præcepto.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum fraterna correctio sit in præcepto.* (II-II p., quæst. XXXIII, art. 2; et IV Sent., dist. 19, quæst. II, art. 2, qu. II.)

Quæstio est de correctione fraterna; et primo quæritur, utrum sit in præcepto. Et videtur quod non. Præcepta enim divina non sunt sibi contraria. Sed invenitur præceptum divinum de non arguendo (1) peccatorem; dicitur enim Proverb., IX, 8: *Noli arguere derisorem, ne oderit te.* Ergo correctio fraterna non cadit sub præcepto.

2. Sed dicendum, quod ibi prohibetur redargui derisor qui correctionem contemnit, et sic ex ea deterior efficitur. — Sed contra, peccatum est infirmitas animæ, secundum illud Psal., VI, 3: *Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum.* Sed ille cui imponitur cura infirmi, etiam propter ejus contradictionem vel contemptum non debet prætermittere: quia tunc est majus periculum quando medicinam contemnit; unde medicus furiosum satagit curare. Ergo multo magis, si homo tenetur curare fratrem delinquentem corripiendo; quantumcumque contemneret, non esset correctio prætermittenda.

3. Præterea, præceptum divinum non est prætermittendum propter alterius contemptum: veritas enim vitæ non est dimittenda propter scandalum, ut per Hieronymum patet. Si igitur correctio fraterna caderet sub præcepto; non esset prætermittenda propter contemptum alterius.

4. Præterea, non sunt facienda mala ut veniant bona; ut patet per Apostolum, Rom., III. Ergo, pari ratione, non sunt prætermittenda bona ne veniant mala. Si ergo correctio fra-

(1) *Al.* de arguendo.

terna esset bonum sub præcepto cadens, non esset prætermittenda propter malum scandali, vel contemptum ejus qui corrigitur.

5. Præterea, in nostris operibus, quantum possumus debemus Deum imitari; secundum illud Ephes., v, 1 : *Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi.* Sed Deus non prætermittit bonum, scilicet infusionem animæ rationalis, quamvis sequatur inde infectio damnabilis originalis peccati. Ergo similiter homo non debet prætermittere bonum correctionis, quamvis sequatur inde contemptus, vel deterioratio ejus ; si caderet sub præcepto.

6. Præterea, Dominus dicit Ezech., III, 19 : *Si annuntiaveris impio, et ille non fuerit conversus ab impietate sua ; ipse quidem in iniquitate morietur ; tu autem animam tuam liberasti.* Ergo non est prætermittenda correctio, etiam si ille qui corripiendus est, per correctionem non emendetur.

7. Præterea, utilior est correctio delinquentis quam ejus punitio. Sed judex non dimittit punire delinquentem propter hoc quod ex pœna non emendatur. Ergo, etiam si correctio fraterna caderet sub præcepto, non deberet aliquis prætermittere correctionem propter contemptum vel scandalum ejus qui corrigitur. Non ergo videtur quod correctio fraterna cadat sub præcepto.

8. Præterea, præceptum divinum non obligat ad impossibile. Sed corrigere omnes delinquentes est impossibile : quia *stultorum infinitus est numerus,* ut dicitur Eccle., I, 15. Ergo correctio fraterna non cadit sub præcepto.

9. Sed dicendum, quod non tenetur homo corrigere nisi illos qui sibi occurrunt corrigendi. — Sed contra, si correctio fraterna est in præcepto, sequitur quod ex tali præcepto homo constituatur debitor fratris, ut eum corripiat. Sed homo qui debet alicui aliquod debitum corporale, non debet expectare quod sibi occurrat, sed debet eum quærere, ut ei reddat quod debet. Ergo multo magis, si correctio fraterna esset in præcepto, deberet homo quærere eum quem corrigeret, et non expectare ut ei occurreret.

10. Præterea, si correctio fraterna esset in præcepto, ergo omissio correctionis indebita esset peccatum mortale. Hoc autem est falsum ; cum talis negligentia etiam in sanctis viris interdum inveniatur ; dicit enim Augustinus in I de Civit. Dei (cap. IX, circa med.), quod *non solum inferiores, verum etiam qui superiorem vitæ gradum tenent, ab aliorum reprehensione se abstinent propter quædam potestatis vel cupiditatis vincula, non propter officia caritatis; non itaque mihi videtur parva esse hæc causa, quare cum malis flagellantur et boni.* Non ergo correctio fraterna est in præcepto.

11. Præterea, aliquis præceptum transgrediens mortaliter

peccat, licet non immediate contra caritatem faciat; sicut Bernardus dicit (de dignitate Divini amoris, cap. VI, circa med.), quod in Petro negante Christum non fuit caritas extincta. Si ergo correctio fraterna esset in præcepto, prætermittens correctionem mortaliter peccaret, etiam si non ex contemptu hoc faceret; quasi immediate contra præceptum agens.

12. Præterea, omnia præcepta legis divinæ ad præcepta Decalogi reducuntur. Sed correctio fraterna non cadit sub aliquo præcepto Decalogi, ut patet discurrenti per singula. Ergo correctio fraterna non cadit sub præcepto.

13. Præterea, ea quæ cadunt sub præceptis divinis, sunt efficacia ad finem consequendum. Sed admonitio fraterna non est alicui sufficiens ad emendationem ejus; neque sermo admonitorius est efficax ad hoc, ut Philosophus dicit in X Ethic. (cap. ult.); et Eccle., VII, 14, dicitur: *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit.* Ergo fraterna correctio non est in præcepto.

14. Præterea, nemo debet se intromittere de illis quæ non sunt sui arbitrii. Sed si peccaverit homo in Deum, non est nostri arbitrii, ut Hieronymus dicit super Matth. Ergo in talibus non debet homo se intromittere; et ita corripere fratrem non cadit generaliter sub præcepto.

15. Præterea, nullus excusatur ab observantia præcepti propter peccatum. Sed homo peccator non debet alium corrigere; dicit enim Isidorus in lib. de summo Bono (lib. III, cap. XXXII), quod non debet vitia aliorum corrigere qui est vitiis subjectus. Ergo admonitio fraterna non cadit sub præcepto.

16. Præterea, nullus acquirit sibi damnationem ex observantia divini præcepti. Sed quidam acquirunt sibi damnationem, alios corripiendo; secundum illud Rom., II, 1: *In quo alios judicas, te ipsum condemnas.* Ergo correctio fraterna non est in præcepto.

17. Præterea, nullus debet sibi usurpare quod non est sui officii, secundum illud II Cor., X, 13: *Nos autem non in immensum gloriamur; sed secundum regulam mensuræ qua mensus est nobis Deus.* Sed corripere delinquentes videtur esse superioris officium: quia etiam in corpore humano superiora membra movent inferiora; et in universo superiora corpora, inferiora. Ergo alii, qui non sunt prælati, non tenentur ad correctionem fraternam.

18. Præterea, illud quod debemus impendere proximis ex debito caritatis, omnibus est impendendum. Sed correctio non est omnibus impendenda: dicitur enim I ad Tim., V, 1: *Seniorem ne increpaveris;* ubi dicit Glossa (ordin.): *Ne, indigne ferens se a minori corripi, exasperetur;* unde et Dionysius Demophilum monachum reprehendit, quod sacerdotem corre-

xerit. Non ergo correctio fraterna cadit sub debito caritatis.

19. Præterea, præcepta divina ordinantur ad caritatem et pacem, secundum illud I ad Tim., I, 5 : *Finis præcepti caritas est*. Sed per correctionem fraternam frequenter perturbatur caritas et pax, secundum illud Terentii : *Veritas odium parit*. Ergo correctio fraterna non est in præcepto.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. de verb. Domini (serm. XVI parum ante med.) : *Si neglexeris corrigere, pejor eo factus es qui peccavit*. Sed ille qui peccavit, fecit contra præceptum. Ergo ille qui negligit corrigere, facit contra præceptum ; et ita correctio fraterna cadit sub præcepto.

Præterea, Matth., XVIII, super illud : *Corripe illum inter te et ipsum*, dicit Glossa (ordin.) : *Ita peccat qui videns fratrem suum peccasse, tacet, sicut si peccanti non indulget*. Sed ille qui peccanti non indulget, facit contra præceptum. Ergo ille qui non corrigit, facit contra præceptum.

Præterea, in impletione præcepti caritatis debemus Deo conformari, secundum illud Eph., V, 1 : *Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi*. Sed, sicut dicitur Prov., III, 12, *quos diligit Dominus, corripit*. Ergo, cum nos teneamur ex præcepto Domini diligere, videtur quod ex præcepto debemus fratres corrigere.

Præterea, Eccli., XII, 17, dicitur, quod *unicuique mandavit Deus de proximo suo* curam habere. Ergo sub præcepto cadit ut homo curam apponat ad salutem proximi, corrigendo ipsum.

Respondeo dicendum, quod correctio fraterna cadit sub præcepto. Cujus ratio est, quia ex præcepto tenemur ad dilectionem proximi. Dilectio autem in se includit ut homo velit ei bonum quem diligit ; hoc est enim amare aliquem, velle ei bonum ; ut dicit Philosophus in II Metaph. (lib. II Rhet., cap. IX in princ.). Et quia carere malo habet rationem boni, ut dicitur in V Eth. ; inde est, quod ad rationem pertinet dilectionis, ut etiam velimus mala dilectis nostris non inesse. Voluntas autem efficax non est, nec vera, si opere non comprobetur ; unde etiam ad rationem dilectionis pertinet, ut ad amicos bona operemur, et mala eorum impediamus ; ut dicitur in IX Eth. (cap. I circa med.). Et I Joan., III, 18, dicitur : *Non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate*. Triplex autem est hominis bonum, et triplex malum ei oppositum. Est enim quoddam bonum hominis in exterioribus rebus consistens, quod est minimum bonum ; et in hoc bono tenetur homo subvenire proximo per eleemosynæ corporalis largitionem ; dicitur enim in I Joan., III, 17 : *Qui substantiam hujus mundi habuerit, et viderit fratrem suum necessitatem habere et clauserit viscera sua ab eo ; quomodo caritas Dei manet in illo ?* Et pari ratione tenetur homo proximo auxilium ferre contra damna temporalium

rerum ; unde præcipitur Deut., XXII, 1 : *Non videbis bovem et ovem fratris tui errantem, et præteribis ; sed reduces fratri tuo.* Aliud bonum hominis est bonum corporis, in quo debet etiam homo homini auxiliari, et contra contrarium malum auxilium ferre ; dicitur enim Prov., XXIV, 2 : *Erue eos qui ducuntur ad mortem, et qui trahuntur ad interitum, liberare ne cesses.* Tertium autem bonum est bonum virtutis, quod est bonum animæ, cui contrariatur malum peccati. Ad hoc autem bonum consequendum, vel malum vitandum, tanto magis tenetur homo ex caritate proximo auxilium ferre, quanto magis pertinet ad rationem quare aliquis ex caritate diligitur ; unde et Philosophus dicit in IX Eth. (cap. III, circa med.), quod tanto magis debet homo ferre auxilium amico ad vitandum peccata quam ad vitandum damnum pecuniæ, quanto virtus affinior est amicitiæ. Et ideo tenetur homo ex præcepto dilectionis ut proximo auxilium ferat ad virtutem consequendam dando ei consilium et auxilium ad bene agendum, secundum illud Isa., XXXV, 3 : *Confortate manus dissolutas, et genua debilia roborate, dicite : Pusillanimes confortamini, et nolite timere.* Et propter hoc ex præcepto dilectionis tenetur homo fratrem in peccato existentem a peccato retrahere corrigendo, secundum illud Thess., V, 14 : *Corripite inquietos, confortamini pusillanimes.* Et hinc est quod Dominus, Matth., XVIII, 15, mandavit : *Si peccaverit in te frater tuus, corripe eum.* Sed notandum est quod per præcepta affirmativa præcipiuntur actus virtutum ; per præcepta autem negativa prohibentur actus vitiorum. Illud autem quod est secundum se vitiosum et peccatum, qualitercumque fiat, est malum, quia contingit ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit IV capite de divinis Nomin. Et ideo, illud quod prohibetur præcepto negativo, a nullo, nec aliquo modo, faciendum est. Præcepto autem affirmativo præcipitur actus virtutis ; ad cujus rectitudinem multæ circumstantiæ concurrunt ; quia bonum consurgit ex una et tota causa, sicut Dionysius dicit, IV cap. de divinis Nomin. Unde illud quod cadit sub præcepto affirmativo, non est pro omni tempore et quolibet modo observandum ; sed servatis debitis conditionibus et personarum et locorum et causarum et temporum ; sicut honor parentibus non est exhibendus quolibet tempore aut loco, aut quolibet modo ; sed servatis debitis circumstantiis ; ita etiam correctio fraterna sub præcepto cadit secundum debitas circumstantias, secundum quod est actus virtutis. Has autem circumstantias determinare sermone, non est possibile, eo quod eorum judicium in singularibus consistit ; et pertinet ad prudentiam, vel experimento et tempore acquisitam, vel magis infusam ; secundum illud I Joan., XXI, 27 : *Unctio docebit vos de omnibus.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod inter alias circumstantias

quæ requiruntur ad actum virtutis, ista videtur esse præcipua, ut actus sit proportionatus fini quem virtus intendit. Caritas autem intendit in corrigendo delinquentem, emendationem; unde actus non esset virtuosus, si homo sic corrigeretur, ut inde efficeretur deterior; et ideo Sapiens dicit : *Noli arguere derisorem.* Non enim est timendum, ut Glossa (ordin., ibid.) dicit, ne tibi derisor, cum arguitur, contumelias inferat; sed hoc potius providendum, ne tractus ad odium, inde fiat pejor.

Ad secundum dicendum, quod duplex est correctio delinquentis; una quidem per simplicem admonitionem; et hæc est fraterna correctio, et non habet locum nisi in illis de quibus præsumitur quod propria voluntate admonitioni consentiant; alia vero est correctio habens vim coactivam per inflictionem pœnarum, ut Philosophus dicit in X Ethic. (cap. ultim.); et talis correctio pertinet ad prælatos, qui etiam contemnentes a periculo peccati studere debent ut liberent, sicut medicus furiosum studet sanare, ligando et verberando eum.

Ad tertium dicendum, quod præceptum divinum non est prætermittendum propter scandalum alterius; sed ipsa correctio fraterna non cadit sub præcepto divino nisi secundum quod est emendativa fratris; ad quod requiritur ut sit sine scandalo ejus, ratione jam dicta, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod, sicut jam dictum est, mala sunt omnibus modis vitanda; et ideo nullo modo sunt mala facienda ad hoc quod aliqua bona proveniant. Sed bona non sunt omnibus modis facienda; et ideo interdum sunt aliqua bona intermittenda, ut aliqua magna mala vitentur. Et tamen correctio proximi non est simpliciter bonum, nisi adhibitis debitis circumstantiis, ut dictum est, in corp. art.

Ad quintum dicendum, quod naturalia præsupponuntur moralibus; et ideo infusio animæ, quæ est quoddam bonum naturæ, non debuit prætermitti a Deo ad vitandum defectionem culpæ; sicut nec homo debet se privare sustentamento vitæ, ut vitet peccatum; sed aliquod bonum morale debet interdum omitti ad vitandum aliud gravius malum morale.

Ad sextum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. de verbis Domini, *longe graviorem habent pœnam Ecclesiarum præpositi, qui in Ecclesiis constituti sunt, ut non parcant objurgando peccata; quia ad eos pertinet non solum caritativa correctio, sed etiam continua.* Et ad tales Dominus ibi loquitur per Prophetam; unde parum ante præmittit : *Fili hominis, speculatorem dedi te domui Israel.*

Ad septimum dicendum, quod judex in puniendo intendit principaliter bonum commune, quod provenit nultitudini ex punitione illius etiam si ille non emendetur, secundum illud Proverb., xix, 25: *Pestilente flagellato, stultus sapientior erit.*

Sed fraternæ correctionis finis est emendatio ejus qui corripitur; unde non est simile.

Ad octavum dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. art., correctio fraterna cadit sub præcepto, servatis debitis circumstantiis personarum, locorum et temporum; sicut etiam et corporalis eleemosyna. Beneficia autem, spiritualia seu corporalia, sunt proximis impendenda ordine quodam; ut scilicet primo impendantur his qui magis nobis conjuncti sunt, ac si in sortem nobis eveniret eis providere; ut Augustinus dicit in Ench. (lib. I de doctrin. Christ., cap. XXVIII in princ.): deinde providendum est aliis secundum quod opportunitas occurrit. Et sic patet quod præceptum de correctione fraterna non obligat ad impossibile, sicut nec præceptum de eleemosynis corporalibus dandis.

Ad nonum dicendum, quod sicut Augustinus dicit in lib. de verbis Domini (ser. XVI in princ.), *admonet nos Dominus noster, non negligere invicem peccata nostra; non quærendo quid reprehendas, sed videndo quid corrigas*. Unde ex præcepto correctionis fraternæ non tenemur inquirere peccata aliorum, ut possimus ea corrigere; alioquin efficeremur exploratores vitæ aliorum, contra illud quod dicitur Proverb., XXIV, 15: *Ne quæras impietatem in domo justi, et non vastes requiem ejus*. Nec est similis ratio de debito corporali; quia hoc est quiddam determinatum, quod debetur certæ personæ, et certo tempore; quod non accidit circa correctionem fraternam, ut dictum est, in corp. artic.

Ad decimum dicendum, quod aliquis potest omittere correctionem fraternam tripliciter. Uno quidem modo absque omni peccato: quia, ut Augustinus dicit in I de Civit. Dei (cap. IX, parum ante med.). *si propterea, quisque objurgandis et corripiendis male agentibus parcit, quia opportunum tempus inquirit, vel eisdem ipsis metuit ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam et patientiam erudientes impediant alios infirmos, et premant atque avertant a fide; non videtur esse cupiditatis occasio, sed consilium caritatis*. Alio modo, sicut cum delectat lingua blandiens, et humanus dies; et formidatur vulgi judicium, et carnis excruciatio vel peremptio: quæ quidem si sic teneantur in animo, ut præponantur caritati fratris, est peccatum mortale. Tertio modo potest esse cum peccato veniali; puta, cum ista moverent animum, non quidem ut præponantur proximi caritati; sed ut negligentes reddantur ad considerandas circumstantias et opportunitates in quibus corrigere tenentur.

Ad undecimum dicendum, quod quicumque mortaliter peccat, immediate contra caritatem peccat; quia facit illud quod est contrarium caritati. Tamen, proprie loquendo, non semper directe contra caritatem peccat; sed solum tunc quando inten-

dit contra caritatem agere; ut contingit in his qui ex malitia peccant.

AD DUODECIMUM dicendum, quod ad præceptum de honore parentum reducuntur præcepta de beneficiis impendendis quibuscumque proximis : ponitur autem expresse de honore parentum, quia hoc cadit statim in ratione cujuslibet; non autem sic de aliis beneficiis.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod sermo admonitorius non est sufficiens, secundum Philosophum (X Ethic. cap. IX, non procul a fine), quantum ad eos qui sunt duri et servilis animi; et hi sunt qui ex admonitione fiunt deteriores ; qui sunt compescendi per correctionem coactivam prælatorum; quæ etiam correctio non sufficit sine divino auxilio.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod peccata in Deum non sunt nostri arbitrii ad dimittendum; sunt autem nostri arbitrii ad arguendum.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod homo propter peccatum suum non absolvitur a debito correctionis; sed redditur indignus ad alium corrigendum qui seipsum non corrigit : nec tamen est perplexus ; quia debet peccata dimittere, et sic corrigere secundum illud Matth., VII, 5 : *Ejice primum trabem de oculo tuo, et tunc videbis ejicere festucam de oculo fratris tui.*

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod semper ille qui corripit alium in peccato existens, quodammodo condemnat seipsum, idest damnationem suam pronuntiat; non tamen semper sibi damnationem accumulat ; puta, cum est in minori peccato, et arguit de majori; vel cum est in occulto, et arguit de publico, et se simul et illum arguit, non contemnendo, sed se simul reprehendendo : dicit enim Gregorius in V Moral. (cap. XXXIII, non procul a princ.), quod cum homo debeat diligere proximum sicut se ipsum, ita tenetur aliena peccata corrigere, et contra ea irasci, sicut sua. Si vero cum superbia arguat, quasi sua peccata non recognoscens ; tunc sibi damnationem acquirit; unde dicitur Matth., VII, 2 : *Quid vides festucam in oculo fratris tui, et trabem in oculo tuo non vides?* Sed etiam quando ex correctione sequitur scandalum propter manifestationem sui peccati, sic etiam correctio non erit actus virtuosus.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod correctio coactiva, est officium superiorum ; sed correctio caritativa est officium omnium.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod cum superiores sint proximi, eos corrigere debemus, sed humiliter et reverenter, non proterve, ne exasperentur ; et ideo ibidem dicit Apostolus : *Seniorem obsecra ut patrem;* et propter hoc reprehenditur Demophilus monachus, qui sacerdotem peccantem inju-

riosis verbis et factis correxit, eum verberans, et de Ecclesia ejicens.

Ad decimumnonum dicendum, quod si correctio secundum debitas circumstantias fiat, non sequetur inde turbatio ; sed potius pacis stabilimentum, remotis discordiarum causis.

ARTICULUS II. — *Utrum ordo correctionis fraternæ sit in præcepto.* (II-II, qu. xxxiii, art. 7.)

Secundo quæritur, utrum ordo correctionis fraternæ sit in præcepto, qui ponitur Matth., xviii. Et videtur quod non. Dicitur enim I ad Tim., v, 20 : *Peccantem coram omnibus argue.* Sed Matth., xviii, 15, dicitur : *Argue eum inter te et ipsum solum*, quod est secrete admonere. Cum ergo dictum Apostoli non contrarietur præcepto Christi, videtur quod non cadat sub præcepto ut frater sit prius secreto admonendus, et postea publice denuntiandus Ecclesiæ.

2. Sed dicendum, quod verbum Apostoli intelligitur de peccatis manifestis, quæ publice arguenda sunt; verbum autem Domini de peccatis occultis. — Sed contra, peccata occulta nullus debet publicare; sic enim esset magis proditor criminis quam corrector fratris. Sed Dominus mandat, Matth., xviii, quod si frater monentem in secreto non audiat, adducat unum vel duos testes, et tandem dicat Ecclesiæ; quod est peccatum publicare. Ergo videtur quod præceptum Domini non sit intelligendum in peccatis occultis.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit, VIII de Trinitate (cap. i et iii), omnes regulæ veritatis derivantur a lege veritatis æternæ. Sed lex veritatis æternæ hoc habet, quod Deus non solum punit hominem de peccato occulto, sed etiam punit interdum nulla secreta admonitione præcedente. Ergo videtur quod etiam homo, qui divinæ veritatis debet imitator existere, possit publice aliquem denuntiare, secreta etiam monitione non præcedente.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. contra Mendacium, ex gestis Sanctorum intelligi potest, qualiter sunt præcepta sacræ Scripturæ intelligenda. Sed in gestis Sanctorum invenitur, quod facta est aliquando publica denuntiatio peccati occulti, nulla secreta admonitione præcedente; ut legitur, Act. v, quod Petrus Ananiam et Saphiram occulte defraudantes de pretio agri publice denuntiavit, nulla secreta admonitione præmissa. Ergo non obligamur ex præcepto Christi ut secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

5. Præterea, omnis Christi actio, nostra est instructio : ipse enim dicit, Joan., lxiii, 15 : *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis.* Sed Christus non legitur admonuisse Judam secreto antequam eum denuntiaret.

Ergo videtur quod etiam nos possumus publice denuntiare peccatum fratris, antequam eum occulte admoneamus.

6. Præterea, sicut denuntiatio fit in publico, ita etiam et accusatio. Sed aliquis potest ad accusationem procedere, nulla admonitione prius facta : quia ad accusationem præexigitur sola inscriptio, ut Decretalis dicit (II quæst., can. *Quisquis*). Ergo videtur, quod etiam denuntiare publice possit aliquis, nulla monitione secreta præcedente.

7. Præterea, illud quod in omni casu præterire licet, nullo modo cadit sub præcepto. Sed in quolibet casu videtur quod liceat præterire admonitionem secretam ; quia in quolibet peccato potest aliquis intendere commune bonum justitiæ ; et sic ad accusationem procedere, admonitione secreta non præmissa. Ergo videtur quod secreta admonitio non debeat præmitti ex necessitate præcepti.

8. Præterea, non videtur esse probabile, quod ea quæ sunt in communi consuetudine religiosorum, sint contra præcepta Christi. Sed in religionibus hoc est consuetum, quod in capitulis aliqui proclamantur de aliquibus peccatis, nulla secreta monitione præmissa. Ergo videtur quod non sit de necessitate præcepti secretam admonitionem præmittere publicæ denuntiationi.

9. Præterea, Augustinus dicit in IV de Doctr. christ., quod sicut eadem rotunditas est in magno disco et parvo ; ita eadem ratio justitiæ est in magnis rebus et parvis. Si igitur in parvis peccatis non exigitur secreta admonitio publicæ denuntiationis, ut dicebatur, videtur quod nec in magnis.

10. Præterea, si secreta admonitio debet præcedere publicam denuntiationem ; necesse est aliquam moram intervenire inter reprehensionem peccati, et publicam ejusdem denuntiationem. Sed quandoque talis mora est intantum periculosa, quod postmodum non potest sufficiens remedium adhiberi ; puta, si aliquis tractaverit de proditione civitatis cum hostibus, vel si sit hæreticus in grege seducens homines a fide. Non videtur ergo quod debeat præcedere secreta admonitio.

11. Præterea, triplex est agens ; scilicet naturale, artificiale, et agens per gratiam sive per caritatem, scilicet caritative corripiens fratrem. Sed agens naturale unumquodque facit quanto melius potest ; et similiter agens artificiale. Ergo etiam corripiens fratrem ex caritate debet hoc facere quanto melius potest. Sed melius est quod hoc faciat publice ; sic enim magis prodest multitudini ; bonum autem multorum est melius quam bonum unius. E go videtur quod melius sit quod statim publice frater arguatur, nulla secreta admonitione præcedente.

12. Præterea, ita se habet peccator in Ecclesia, sicut membrum putridum in corpore naturali. Sed non refert qualiter medicus membrum putridum abscindat, ut vitetur totius cor-

poris corruptio. Ergo videtur quod non referat qualiter frater peccans corripiatur ; sive publice, sive secreto.

13. Præterea, subditi tenentur obedire suis prælatis. Sed quandoque prælati præcipiunt ut eis dicatura subditis quicquid de alienis peccatis sciunt. Ergo etiam si peccata sunt occulta, tenentur subditi revelare, nulla monitione secreta præmissa.

14. Præterea, Matth., XVIII, super illud : *Si peccaverit in te frater tuus*, dicit Glossa (ordin.), quod frater arguendus est ex zelo justitiæ ; ex quo videtur quod correctio fraterna sit actus justitiæ. Sed justitia debet (1) in publico fieri ; dicit enim Philosophus in V Eth. (cap. I a med.), quod justitia est virtus præclara magis quam lucifer aut hesperus. Ergo correctio fraterna debet fieri in publico, non in secreto.

15. Præterea, ad justitiam pertinet retribuere pro meritis. Sed ille qui peccavit, ex hoc ipso factus est inglorius apud Deum. Ergo videtur quod sicut meruit, sit auferenda ei fama coram hominibus per publicam correctionem.

16. Præterea, nullum præceptum Dei contrariatur consilio vel præcepto. Sed Dominus dicit Luc., VI, 30 : *Qui aufert quæ tua sunt, ne repetas ;* quod necesse est ut sit vel per consilium vel præceptum. Ergo videtur, cum admonitio fieri non possit sine repetitione suorum, præcipue in casu in quo aliquis asportavit alicui sua, quod non sit in præcepto, secreto admonere.

17. Præterea, licet omni tempore et omni modo reddere bonum pro malo. Sed Augustinus dicit in lib. III de libero Arbitr., quod cum corripiuntur inquieti, redditur (2) eis bonum pro malo. Ergo videtur quod omni tempore liceat eos corripere publice ante secretam admonitionem.

18. Præterea, leges feruntur ad ea quæ sæpe sunt, non ad ea quæ raro accidunt. Sed raro contingit quod aliquis propter hoc quod fama sibi auferatur, pejor efficiatur ; plures autem propter detectionem a peccato homines corripiuntur. Ergo videtur quod non sit præceptum legis divinæ de hoc quod aliquis prius secreto admoneatur quam publice denuntietur.

19. Præterea, in ordine fraternæ correctionis continetur quod peccatum non denuntietur Ecclesiæ sive prælato, nisi quando frater arguentem audire noluerit. Sed si unus peccatum aliquod committat alio sciente, et correctionem promittat, videtur ex hoc ipso fratrem arguentem audisse ; et tamen videtur nihilominus peccatum ejus esse denuntiandum prælato, ne pereat justitiæ disciplina. Ergo videtur quod ordo correctionis fraternæ quem Dominus ponit, non cadat sub præcepto.

20. Præterea, super illud Matth., XVIII : *Si peccaverit in te frater tuus*, dicit Hieronymus : *Si autem in Deum peccaverit*,

(1) *Al.* justitiæ debetur. — (2) *Al.* reddunt.

non est nostri arbitrii. Ergo videtur quod iste modus non se extendat ad omnia peccata.

21. Præterea, Dominus dicit, Matth., XVIII, 15 : *Si te audierit, lucratus es fratrem tuum.* Sed non propterea aliquis fratrem (1) suum est lucratus, si solum audiat arguentem a peccato desistens (2) post gravia peccata commissa ; sed multa alia requiruntur ad hoc quod ad salutem perveniat, quod est fratrem esse lucratum. Ergo videtur quod iste ordo correctionis fraternæ non se extendat ad peccata gravia.

22. Præterea, Eccli., XIX, 10, dicitur : *Audisti verbum adversus proximum tuum? commoriatur in te, fidens* (3) *quoniam non te disrumpet.* Non ergo oportet ut eum ad alios deferamus si ejus peccatum deprehendimus.

23. Præterea, minus est agendum circa fratrem in aliis peccatis quam in peccato hæreticæ pravitatis. Sed in hæretica pravitate debet aliquis admoneri bis vel ter, secundum illud ad Titum, III, 10 : *Hæreticum hominem post primam et secundam correctionem devita.* Ergo videtur quod non sufficiat semel corripere, sicut in verbis Domini videtur innui, ante denuntiationem.

24. Præterea, iste ordo correctionis, secundum Augustinum in lib. de verbis Domini (serm. XVI a med.), attenditur in peccatis occultis. Sed in talibus non videtur aliquid posse probari per testes. Ergo inconvenienter continetur in hoc correctionis ordine quod testes adhibeantur.

25. Præterea, homo debet diligere proximum suum sicut se ipsum. Sed nullus ad publicationem sui criminis tenetur testes inducere. Ergo neque etiam ad manifestationem criminis fratris.

26. Præterea, Augustinus dicit in Regula (in III Reg. cap. XXIII), quod prius præposito debet ostendi, quam testibus. Sed ostendere præposito, sive prælato, est ostendere Ecclesiæ. Ergo non prius debent testes adduci quam dicatur ; et sic videtur quod ordo quem Dominus ponit, non sit in præcepto.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de verbis Domini (serm. XVI, ante med.), exponens illud : *Corripe inter te et ipsum solum: Studens correctionem, parcens pudori. Forte enim præ verecundia incipiet defendere peccatum suum ; et quem vis facere meliorem, facis pejorem.* Hæc est igitur ratio hujusmodi ordinis servandi in correctione fraterna, ut parcatur pudori fratris, ne deterior efficiatur. Sed ad hoc tenemur per præceptum caritatis. Ergo ordo correctionis fraternæ cadit sub præcepto.

Præterea, Matth., XVIII, super illud : *Si peccaverit in te, etc.*, dicit Glossa (ordin.) : *Hoc ordine scandala vitare debemus.*

(1) *Al.* propter aliquid fratrem, etc. — (2) *Al.* resistens. — (3) Al. *videns.*

Sed vitare scandala cadit sub præcepto, ut patet Rom., XIV. Ergo ordo correctionis fraternæ cadit sub præcepto.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra, art. præced., dictum est, correctio fraterna cadit sub præcepto, secundum quod est actus virtutis; est autem actus virtutis, secundum quod debitis circumstantiis vestitur; inter quas præcipue videtur esse ordo ad finem, quem oportet communem regulam habere in omnibus operabilibus. Finis autem correctionis fraternæ est emendatio fratris, sicut dictum est; et ideo hoc ordine Dominus voluit fieri correctionem fraternam, secundum quod congruit ad fratris emendationem, quem volumus a peccato liberare. Duplex autem periculum imminet homini ex peccato; scilicet periculum conscientiæ, et famæ. Hæc autem duo, scilicet conscientia et fama, hoc modo se habent ad invicem, quod conscientia est præferenda famæ; quia testimonium conscientiæ est in conspectu Dei; sed testimonium famæ pertinet ad officium humanum. Differunt etiam quantum ad hoc quod conscientia est necessaria homini propter se ipsum; fama autem propter se, et propter proximum. Hoc igitur ordine Dominus voluit correctionem fraternam fieri, ut primo quidem, si possibile sit, ita provideatur conscientiæ, quod in nullo fama lædatur; et hoc per secretam admonitionem. Deinde, quia conscientia est famæ præferenda, si aliter frater emendari non potest quam cum dispendio famæ, finaliter ordinavit Dominus ut publice denuntietur; ut objurgatio quæ fit a pluribus, ei sit remedium salutare. Si autem statim ad publicam pronuntiationem procederetur, pateretur frater dispendium famæ suæ; quod quidem vitandum est et propter ipsum, et propter alios, propter quos est sibi necessaria fama. Propter ipsum quidem, duplici ratione. Primo quidem, quia bona fama est præcipuum inter exteriora bona, secundum illud Prov., XXII, 1 : *Melius est nomen bonum quam divitiæ multæ;* et hoc ideo, quia bonitas famæ reddit hominem idoneum ad humana officia exequenda in conversatione humana; et ideo dicitur Eccli., XLI, 15 : *Curam habe de bono nomine; hoc enim magis permanebit tibi quam multi thesauri magni et pretiosi.* Sicut igitur peccaret qui absque necessitate ingereret alicui divitiarum dispendium; ita, et multo amplius, peccat si aliquis absque necessitate proximo ingereret dispendium famæ, absque necessitate ejus peccatum publicando. Secundo, quia propter conservationem famæ homo multoties abstinet a peccatis. Et ideo, quando aliquis videt se jam famam amisisse, pro nihilo ducit peccare, secundum illud Hieremiæ, III, 3 : *Facies meretricis facta est tibi, erubescere nescisti;* unde et Hieronymus dicit super Matth. : *Corripendus est seorsum frater, ne si semel pudorem aut verecundiam amiserit, permaneat in peccato.* Similiter etiam ex parte aliorum est periculosum dupli-

citer. Primo quidem, quia homines peccatum alicujus audientes scandalizantur, et contemnunt quandoque non solum peccantem, sed et multos alios innocentes. Unde Augustinus dicit in epistola ad plebem Hipponensem : *Cum de aliquibus qui sanctum nomen profitentur, aliquid criminis vel falsi sonuerit, vel veri patuerit, instanter satagunt, ambiant, ut de omnibus hoc credatur.* Secundo, quia ex peccato nimis publico multi provocantur ad peccandum ; secundum illud I ad Cor., v, 6 : *Nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit?* Et ideo sub præcepto cadit ut non prius aliquis ad denuntiationem publicam procedat quam secreto correxerit. Sed quia de extremo ad extremum pervenitur per medium ; interposuit Dominus quemdam medium gradum ; ut post secretam admonitionem nunquam publice omnibus denuntietur nisi unus vel duo testes adhibeantur, ut possit secretius correctus non innotescere ceteris, ut Augustinus dicit in Regula (in III Reg., cap. XXIII). Sic igitur ordo fraternæ correctionis sub præcepto cadit, sicut et ipsa fraterna correctio ; hac tamen discretione servata in utroque, ut debito loco, tempore, et aliis debitis circumstantiis observatis, omnia fiant secundum quod quis utile esse prospexerit ad emendationem fratris, quæ est finis et regula correctionis fraternæ.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus solvit in lib. de verbis Domini (serm. XVI, a med.), verbum Apostoli est intelligendum in publicis peccatis ; sed verbum Domini est intelligendum in peccatis occultis, ut ex ipso modo loquendi apparet. Dicit enim Dominus : *Si peccaverit in te frater tuus.* Si enim publice peccat, non solum in te peccat, cui contumeliam vel injuriam infert ; sed etiam in omnes videntes, ut significatur in parabola quam Dominus ponit, Matth., XVIII, 31, de servo nequam, qui cum alium conservum affligeret, *videntes conservi ejus quæ fiebant, contristati sunt valde.* Et II Petr., IV, 8, dicitur, quod *animam justi iniquis operibus cruciabant.*

Ad secundum dicendum, quod quidam sic intellexerunt ordinem correctionis fraternæ esse servandum, ut primo frater sit in secreto corripiendus ; et si audierit, bene quidem ; si autem non audierit, dicebant esse distinguendum ; quia aut est omnino occultum ; et tunc non est procedendum ulterius ; aut incipit jam ad plerorumque notitiam pervenire ; et tunc debet ulterius procedi, secundum quod Dominus mandat. Sed hoc non videtur bene dictum ; dicit enim Augustinns in Regula (III Reg., cap. XXIII) : *Si frater tuus vulnus habet in corpore quod vult occultari, dum timet secari, nonne a te crudeliter sileretur, et misericorditer indicaretur ? Quanto ergo magis non debet occultari, ne deterius putrescat in corde ?* Et ideo alia distinctione opus est. Si enim probabiliter possumus exis-

timare quod ulterius procedendo ad ejus emendationem proficiamus, debemus ulterius procedere adhibendo testes, et denuntiando. Si vero probabiliter existimemus quod ex tali publicatione fiat deterior, non est ulterius procedendum ; sed propter hanc causam a tota correctione fraterna est desistendum, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod omnis veritas humanæ justitiæ regulatur a veritate divina; sed hominum facta non eodem modo comparantur ad judicium divinum et ad judicium humanum ; quia secundum judicium humanum quædam peccata sunt occulta, in quibus non est statim procedendum ad publicum; et hoc modo non comparantur omnia peccata ad judicium divinum, quia *omnia nuda et aperta sunt oculis ejus*, ut dicitur ad Hebr., IV, 13. Et ideo quantum ad judicium divinum non requiritur quod secreta admonitio præcedat ; et tamen plerumque peccatores quasi secreta admonitione a Deo arguuntur per interiorem remorsum conscientiæ et interiorem inspirationem, vel in vigilando, vel in dormiendo; dicitur enim Job, XXXIII, 15 : *Per somnum in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina, ut avertat hominem ab his quæ fecit.*

Ad quartum dicendum, quod peccatum Ananiæ et Saphiræ non devenerat ad notitiam Petri modo humano, sed per revelationem divinam ; et ideo in peccato illo processit non secundum formam humani judicii, sed secundum formam divini judicii, tamquam in hoc executor Dei existens.

Ad quintum dicendum, quod etiam Dominus peccatum Judæ scivit virtute divina, inquantum erat cognitor absconditorum ; et ideo, inquantum Deus, procedere poterat statim ad publicandum peccatum ; et tamen ipse non publicavit, sed obscuris verbis eum de peccato admonuit.

Ad sextum dicendum, quod alia ratio est in accusatione et in denuntiatione ; quia in denuntiatione intenditur correctio fratris ; et ideo tali ordine debet denuntiatio fieri qui sit conveniens ad emendationem fratris ; sed in accusatione intenditur bonum Ecclesiæ, ut scilicet conservetur communitas pura ab infectione peccati ; et ideo in accusatione non oportet quod præcedat denuntiatio.

Ad septimum dicendum, quod non in omni peccato debet homo procedere ad accusationem ; sed solum in illis peccatis ex quibus in promptu est ut proveniat periculum multitudini, vel spirituale, vel corporale. Tunc enim potest homo ad accusationem procedere monitione non præcedente, si hoc exigat utilitas communis ; quia bonum commune præferendum est bono privato.

Ad octavum dicendum, quod proclamationes quæ fiunt in

capitulis religiosorum, magis sunt quædam commonitiones quam accusationes vel denuntiationes. Reducitur enim fratri ad memoriam culpa de qua purgare se debet, quod famæ ejus detrimentum non facit; fiunt enim hujusmodi proclamationes de levibus culpis. Si autem proclamaretur aliquis in publico de aliqua gravi culpa, ex qua infamari posset, monitione non præcedente, hoc esset illicitum, et contra præceptum Christi.

Ad nonum dicendum, quod ex levibus peccatis non consurgit infamia, sicut consurgit ex gravibus ; ideo non est eadem ratio de utrisque.

Ad decimum dicendum, quod in talibus in quibus mora denuntiationis est periculosa, non oportet expectare admonitionem, sed statim procedere ad denuntiationem ; nec hoc est contra præceptum Christi, propter duo. Primo quidem, quia peccatum istud, quod vergit in periculum multorum, non est solum in te, sed est in multos ; Dominus autem dicit : *Si peccaverit in te frater tuus*. Secundo, quia Dominus non loquitur de culpa futura cavenda, sed de culpa præterita jam præcommissa.

Ad undecimum dicendum, quod multo melius est et quantum ad fratrem, cujus emendationi intenditur, et quantum ad multitudinem, si fieri potest, ut secretius emendetur, ut patet ex dictis ; et ideo ille qui corrigit secundum caritatem, isto modo debet procedere.

Ad duodecimum dicendum, quod si medicus procederet statim ad præcisionem membri corrupti, incaute ageret, et multoties præcideret membra quæ sanari possunt ; sed si sit sapiens, a levioribus remediis incipiet. Tunc demum præcidit membrum, quando experitur illud esse insanabile ; et ita quidem est faciendum in correctione fraterna.

Ad decimumtertium dicendum, quod prælato non est obediendum contra præceptum Christi, secundum illud Act., v, 29 : *Obedire oportet Deo magis quam hominibus*. Sed et ille prælatus qui præcipit contra mandatum Christi, a peccato non excusatur. Et ideo, si prælatus præcipiat quod aliquis dicat quod sciverit corrigendum, vel quod sciverit de peccatis alterius, intelligendum est præceptum ejus sane, in casu in quo ipse hoc potest præcipere, secundum ordinem institutum a Christo. Quod si expresse contra hunc ordinem præceperit, non est ei obediendum. In quibusdam tamen casibus sæcularis vel ecclesiasticus judex potest juramentum exigere, sive in via denuntiationis, sive in via inquisitionis, sive in via accusationis ; in istis etiam casibus potest prælatus in religionibus per præceptum obedientiæ suos subditos obligare.

Ad decimumquartum dicendum, quod justitia dicitur esse præclarissima virtutum, propter decorem sui ordinis ; ad quam etiam pertinet ut occultanda occultet.

Ad decimumquintum dicendum, quod ille qui occulte peccat, meretur amittere famam suam; sed pro isto merito non potest ei pœna recompensari, nisi ab illo qui est judex occultorum, scilicet Deus, de quo dicitur I ad Corinth., IV, 5: *Qui illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium.*

Ad decimumsextum dicendum, quod non repetere sua est præceptum, secundum quod intelligitur in præparatione animi, ut Augustinus exponit; tenetur enim homo esse paratus sua non repetere in casu in quo hoc exigeret necessitas fidei vel caritatis; in quo etiam casu sua dare de novo teneretur. Sed quod ultra hunc casum homo sua non repetat, potest esse consilium debitis circumstantiis servatis; sicut et consilium est quod homo det sua quibus debet. Admonitio autem fraterna non contrariatur nec consilio nec præcepto prædicto. Potest enim aliquis fratrem admonere qui alienum accepit, ut de peccato pœniteat, et sit satisfacere paratus, etiam si ipse velit ei remittere quod debet, cum hoc viderit expedire.

Ad decimumseptimum dicendum, quod ille qui corripit delinquentem modo et ordine debito, reddit bonum pro malo; sed ille qui debitum modum et ordinem prætermittit corripiendo in publico quæ sunt occulta, non reddit bonum, sed malum.

Ad decimumoctavum dicendum, quod raro contingit quod peccata occulta publicentur; et ideo ex hoc periculum rarius accidit. Si vero frequenter publicarentur peccata occulta, experimento perpenderetur quod pericula ex hoc sequerentur.

Ad decimumnonum dicendum, quod ex quo peccatum est occultum, et non apparet quare in promptu debeat publicari, et ille qui peccavit, emendationem promittit; contra præceptum Dei ageret qui socium peccantem vel ad prælatum vel ad alium deferret.

Ad vigesimum dicendum, quod peccata quæ in Deum committuntur, non est nostri arbitrii ea dimittere in pœnitentia; est tamen nostri arbitrii in eis corrigendis ordinem servare quem Christus instituit.

Ad vigesimumprimum dicendum, quod intelligitur ille qui peccat corripientem audire, quando et cessat ab opere et facit alia quæ sunt facienda pro salute, confitendo et satisfaciendo. Et tunc, quantumcumque sit grave peccatum, aliquis lucratur fratrem sic audientem.

Ad vigesimumsecundum dicendum, quod verbum quod adversus fratrem audimus, sic debet in nobis commorari, ut a nobis non procedat ad fratris infamiam; non tamen prohibetur quin procedat ulterius ad fratris emendationem.

Ad vigesimumtertium dicendum, quod cum Dominus dicit, *Corripe inter te et ipsum solum*, non intelligendum est quod

semel corripiatur, sed bis et ter, aut etiam pluries, quamdiu probabiliter spes maneat quod secretius corripi possit. Cum vero probabiliter præsumitur quod sic corrigi non possit, tunc intelligitur non audire.

Ad vigesimumquartum dicendum, quod testes inducuntur vel ad ostendendum quod hoc sit peccatum de quo aliquis arguitur, ut Hieronymus dicit (super illud Matth., xviii, *Si peccaverit*) ; vel ad convincendum de actu, si actus iteretur, ut Augustinus dicit (reg. iii, cap. xxiii); vel ad testificandum quod fratrer admonens fecit quod in se fuit, ut Chrysostomus dicit (homil. lxi in Matth. ante med.).

Ad vigesimumquintum dicendum, quod homo non indiget testibus ad emendationem sui peccati ; potest tamen indigere testibus ad emendationem alterius secundum tres modos prædictos ; et ideo non est similis ratio de peccato proprio, et de peccato fratris.

Ad vigesimumsextum dicendum, quod Augustinus intelligit quod prius dicatur prælato quam testibus, secundum quod prælatus est quædam singularis persona, quæ potest prodesse etiam magis quam alii. Sic autem dicere prælato, non est dicere Ecclesiæ ; sed quando dicitur in publico, quasi in loco judicii residenti.

DE SPE

QUÆSTIO UNICA

DE SPE

(*In quatuor articulos divisa.*)

Primo enim quæritur, utrum spes sit virtus ; 2° utrum spes sit in voluntate sicut in subjecto ; 3° utrum spes sit prior caritate ; 4° utrum spes sit solum in viatoribus.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum spes sit virtus.* (II-II part., quæst. XVII, art. 1.)

Quæstio est de spe; et primo quæritur, utrum spes sit virtus. Et videtur quod non. Virtus enim non se habet ad bonum et malum, sed ab bonum tantum ; unde et Augustinus dicit in libro de lib. Arbitr. (cap. XVIII et XIX), quod virtute nullus male utitur. Sed spes se habet ad bonum et malum : quidam enim habent bonam, quidam malam spem. Ergo spes non est virtus.

2. Præterea, virtutem Deus operatur in nobis sine nobis, ut supra dictum est; et sic patet quod nulla virtus est ex meritis, sed præcedit merita. Sed spes est ex meritis : est enim spes certa expectatio futuræ beatitudinis ex gratia et meritis proveniens, ut Magister dicit, XXVI dist., lib. III Sent. Ergo spes non est virtus.

3. Sed dicendum, quod spes præsupponit merita non in actu, sed in habitu. — Sed contra, habitus qui est principium merendi, est caritas. Sed spes non præsupponit caritatem, sed præcedit eam : dicitur enim Matth., I, in Glossa, quod spes generat caritatem. Ergo spes non præsupponit merita in habitu.

4. Præterea, virtus est dispositio perfecti, secundum Philosophum in VI Physic. (comm. XVII et XVIII) ; unde et in IV Eth. (cap. V) probat, quod verecundia non est virtus, quia est imperfecti. Sed spes est dispositio imperfecti, quia est distantis a bono. Ergo spes non est virtus.

5. Præterea, nulla passio est virtus : quia passionibus nec

laudamur nec vituperamur, ut dicitur in II Ethic. (cap. v, circa med.). Sed spes est una de quatuor principalibus passionibus. Ergo spes non est virtus.

6. Sed dicendum, quod spes quæ est passio, non est virtus, sed aliquid ad mentem pertinens. — Sed contra, omnes passiones appetitus sensitivi habent aliquid simile in mente : sicut enim est spes et amor appetitus sensitivi et intellectivi ; ita etiam et desiderium et delectatio, et alia hujusmodi. Sed in aliis passionibus præter amorem non sumuntur nomina virtutum. Ergo neque aliqua virtus debet dici spes.

7. Præterea, tria sunt genera virtutum : sunt enim quædam virtutes morales, quædam intellectuales, quædam theologicæ. Sed spes non est virtus moralis, quia non reducitur ad aliquam cardinalium virtutum : nec etiam virtus intellectualis, quia non pertinet ad vim cognitivam, sed appetitivam : nec etiam est virtus theologica ; quia theologicæ virtutis non est esse in medio, sed in extremo, secundum illud Deut., vi, 5 : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*. Spes autem medium tenet inter præsumptionem et desperationem.

8. Præterea, virtus, maxime theologica, est quoddam donum supernaturale divinitus nobis infusum. Sed ad sperandum beatitudinem æternam non indigemus aliquo dono supernaturali : quia, cum bonum naturaliter moveat appetitum, summum bonum, quod est beatitudo, maxime naturaliter appetitum movebit. Ergo spes non est virtus.

9. Præterea, actus caritatis est perfectior quam actus spei. Sed ad actum caritatis potest natura creata absque dono gratiæ, secundum illorum opinionem qui dicunt, quod homo et Angelus in naturalibus creati Deum supra se et supra omnia dilexerunt ; quod videtur esse actus caritatis. Ergo multo magis potest aliquis in actum spei sine dono gratiæ. Ergo spes non est virtus.

10. Præterea, virtus, secundum Philosophum in I Ethic. (cap. x, in med.), est omni arte certior. Sed hoc non competit spei : causatur enim ex gratia et meritis, quæ sunt incerta, secundum illud Eccl., ix, 1 : *Nemo scit utrum sit dignus odio, vel amore*. Ergo spes non est virtus.

11. Præterea, omnis virtus potest esse in caritate. Spes autem (1) importat distantiam, caritas autem unionem, secundum illud quod Dionysius dicit in iv cap. de divinis Nominibus, quod amor est vis unitiva. Ergo spes non est virtus.

12. Præterea, omnis plenitudo gratiarum et virtutum fuit in Christo, secundum illud Joan., i, 14 : *Vidimus eum... plenum gratiæ et veritatis*. Sed spes non fuit in Christo : qui enim videt, non sperat, ut habetur Rom., viii. Ergo spes non est virtus.

(1) *Al.* enim.

13. Præterea, virtus causat delectationem in actu. Sed spes e contrario causat afflictionem, secundum illud Proverb., XIII, 12 : *Spes quæ differtur, affligit animam.* Ergo spes non est virtus.

14. Præterea, virtus per se habet delectationem, ut dicitur in I Eth. (cap. VIII). Spes autem et memoria non sunt delectabilia secundum se, ut dicitur in II Metaph. Ergo spes non est virtus.

15. Præterea, nulla virtus facit actum malum. Sed spes facit actum malum, quia facit actum difficilem. Ergo spes non est virtus.

16. Præterea, spes est expectatio quædam, ut dictum est. Expectatio autem importat distantiam. Ergo maxima spes importat maximam distantiam a bono sperato, quod est beatitudo. Sed maxima virtus non habet maximam distantiam a beatitudine ; immo facit maximam propinquitatem ad ipsam. Ergo spes non est virtus.

17. Præterea, sicut est spes futurorum, ita est memoria præteritorum. Sed memoria præteritorum non est virtus. Ergo nec spes futurorum.

Sed contra, per virtutes in beatitudinem introducimur : nam felicitas virtutis est præmium, ut dicitur in I Ethic. (cap. IX). Sed spes introducit in beatitudinem : dicitur enim ad Hebr., VI, quod habemus spem incedentem, et incedere facientem ad interiora velaminis, idest ad beatitudinem cœlestem, ut Glossa (interlin.) ibidem exponit. Ergo spes est virtus.

Præterea, I ad Corinth., XIII, 13 : *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc.* Sed fides, et caritas sunt virtutes. Ergo et spes.

Præterea, Gregorius in I Moralium (cap. XXVIII) dicit, quod per tres filias Job significantur hæ tres virtutes : fides, spes et caritas. Ergo est virtus.

Præterea, præcepta legis dantur de actibus virtutum. Sed multa præcepta dantur de actu spei; dicitur enim in Psal. XXXVI, 3 : *Spera in Deo, et fac bonitatem.* Ergo spes est virtus.

Respondeo dicendum, quod quia habitus cognoscuntur per actus, et actus per objecta ; ad cognoscendum an spes sit virtus, oportet considerare de ratione actus ejus. Manifestum autem est quod sperare importat motum quemdam appetitivæ virtutis tendentem in bonum ; non quidem ut jam habitum, sicut gaudium et delectatio ; sed tamquam assequendum, sicut etiam desiderium et cupiditas. Differt tamen spes a desiderio in duobus. Primo quidem, quia desiderium est communiter cujuscumque boni ; et ideo attribuitur concupiscibili : spes autem est boni ardui, quod difficile est assequi ; et ideo attri-

buitur irascibili. Secundo, quia desiderium est alicujus boni absolute, absque consideratione possibilitatis et impossibilitatis illius ; sed spes tendit in aliquod bonum, sicut in id quod est possibile adipisci : importat enim in sui ratione quamdam securitatem adipiscendi. Ergo sic in objecto spei quatuor considerantur. Primo quidem, quod sit bonum ; per quod differt a timore. Secundo, quod sit boni futuri ; per quod differt a gaudio vel delectatione. Tertio, quod sit boni ardui ; per quod differt a desiderio. Quarto, quod sit boni possibilis ; per quod differt a desperatione. Est autem possibile aliquod haberi ab aliquo dupliciter : uno modo per propriam potestatem ; alio modo per auxilium alterius : nam quæ per amicos sunt possibilia, aliqualiter possibilia dicimus, ut patet per Philosophum in III Ethicorum (cap. III, a med.). Sic igitur quandoque sperat homo aliquid adipisci per propriam potestatem, quandoque vero per auxilium alienum ; et talis spes expectationem habet, inquantum homo respicit in auxilium alterius ; et tunc necesse est quod motus spei feratur in duo objecta : scilicet in bonum adipiscendum, et in eum cujus auxilio innititur. Summum autem bonum, quod est beatitudo æterna, homo adipisci non potest nisi per auxilium divinum, secundum illud Roman., VI, 23 : *Gratia Dei vita æterna ;* et ideo spes adipiscendi vitam æternam habet duo objecta ; scilicet ipsam vitam æternam, quam quis sperat ; et auxilium divinum, a quo sperat : sicut etiam fides habet duo objecta : scilicet rem quam credit, et veritatem primam, cui correspondet. Fides autem non habet rationem virtutis, nisi inquantum inhæret testimonio veritatis primæ, ut ei credat quod ab ea manifestatur, secundum illud Genes., XV, 6 : *Credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad justitiam ;* unde et spes habet rationem virtutis ex hoc ipso quod homo inhæret auxilio divinæ potestatis ad consequendum vitam æternam. Si enim aliquis inniteretur humano auxilio, vel suo vel alterius, ad consequendum perfectum bonum absque auxilio divino, esset hoc vitiosum, secundum illud Hieremiæ, XII, 5 : *Maledictus homo qui confidit in homine, et ponit carnem brachium suum.* Sic igitur, sicut formale objectum fidei est veritas prima, per quam sicut per quoddam medium assentit his quæ creduntur, quæ sunt materiale objectum fidei ; ita etiam formale objectum spei est auxilium divinæ potestatis et pietatis, propter quod tendit motus spei in bona sperata, quæ sunt materiale objectum spei. Sicut ergo ea quæ creduntur materialiter, omnia referuntur ad Deum, quamvis aliqua eorum sint creata ; sicut quod credimus omnes creaturas esse a Deo, et corpus Christi esse a Filio Dei assumptum in unitate personæ ; ita etiam omnia quæ materialiter sperantur, ordinantur in unum finale speratum, quod est fruitio Dei ; in ordine enim ad hanc fruitionem speramus adjuvari a Deo

non solum spiritualibus, sed etiam corporalibus beneficiis.

Ad primum ergo dicendum, quod spes secundum quod inhæret divino auxilio, non potest se ad malum habere ; nullus enim potest nimis de Deo sperare. Sed quod aliquis male speret, hoc contingit, quia non inhæret Deo, sed suæ virtuti, vel falsæ opinioni ; puta cum præsumit se salvandum, etiam in peccatis perseverans.

Ad secundum dicendum, quod cum diciter spes esse expectatio futuræ beatitudinis ex gratia et meritis proveniens ; dupliciter potest intelligi. Uno modo ut expectatio intelligatur ex meritis provenire ex parte expectantis ; ut, scilicet, expectatio talis causetur in homine ex præcedentibus meritis ; et in hoc sensu procedit objectio, qui falsus est. Alio modo potest intelligi expectatio esse ex meritis ex parte rei expectatæ ; et hic est sensus verus ; expectamus enim quod per gratiam Dei et bona merita beatitudinem consequamur.

Ad tertium dicendum, quod secundum hunc sensum, merita non præcedunt ex necessitate spem nec actu nec habitu ; sed præcedunt rem speratam, scilicet beatitudinem : unde potest esse quod sperans non habeat merita nec actu nec habitu, sed solum in proposito.

Ad quartum dicendum, quod spes secundum quod refertur ad materiale objectum, est dispositio imperfecti ; quia quod speratur, nondum habetur ; sed secundum quod respicit objectum formale, scilicet auxilium divinum, sic est dispositio perfecti ; in hoc enim consistit perfectio hominis ut Deo inhæreat. Et simile etiam est de fide, quæ habet imperfectionem, eo quod nondum videt ea quæ credit ; habet autem perfectionem ex eo quod inhæret testimonio primæ veritatis, et ex hoc est virtus.

Ad quintum dicendum, quod spes est passio, secundum quod est motus (1) appetitus sensitivi, cujus objectum Deus esse non potest ; et ideo talis spes virtus non dicitur ; sed illa quæ est motus mentis, quæ est capax Dei.

Ad sextum dicendum, quod nulla virtus potest denominari proprie ab aliqua passione, nisi theologica. Nam virtutes intellectuales pertinent ad vim cognitivam ; passiones autem animæ sunt in vi appetitiva ; virtutes autem morales constituunt medium in passionibus ; unde virtus moralis non nominatur ab aliqua passione absolute, sed a moderatione passionum ; sicut temperantia, fortitudo, et similia. Sed motus humanæ mentis qualitercumque Deum attingeret, ad virtutem pertinet ; et ideo nomina simplicium motuum, sive passionum, adaptantur virtutibus theologicis. Et quia virtutum theologicarum objectum est Deus, quod est summum bonum, manifestum est quod passiones quarum objectum est malum, non

(1) *Al.* passio motu.

possunt nominare virtutes theologicas. Similiter etiam, cum virtus theologica pertineat ad statum viæ ante judicium tantum ; passiones quarum objectum est bonum præsens, ut delectatio et gaudium, non sunt nomina aliquarum virtutum ; sed magis pertinent ad beatitudinem ; unde delectatio ponitur una de dotibus beatitudinis ; desiderium autem importat quidem motum in futurum, sed sine aliqua præsenti inhæsione vel spirituali contactu ipsius Dei ; unde nec desiderium nominat virtutem aliquam. Unde relinquitur quod solum spes et amor nominant theologicas virtutes.

Ad septimum dicendum, quod ideo virtutes morales consistunt in medio, quia ad virtutem moralem pertinet attingere regulam rationis circa proprium et per se objectum ; scilicet circa passiones et operationes humanas. Omne autem regulatum, in quantum est hujusmodi, habet rationem medii ; quod autem a regula discedit, aut superfluum aut diminutum est. Dicitur etiam, quod virtus intellectualis consistit in hoc quod attingat verum, quod est bonum intellectus. Veritas autem intellectus humani regulatur et mensuratur ab essentia rei ; ex eo enim quod res est vel non est, opinio vera est vel falsa ; et ideo etiam virtus intellectualis circa proprium objectum, in medio consistit ; ut scilicet hoc apprehendat homo de re quod est, non plus nec minus. Sed virtus theologica habet pro objecto ipsam primam regulam non regulatam ; et ideo sufficit qualitercumque attingere regulam ad rationem virtutis ; propter quod secundum operationem ad proprium et formale objectum virtus theologica in medio non consistit ; sed ex parte materialis objecti potest consistere in medio, et hoc accidit ei ; sicut fides catholica in divinis procedit inter hæresim Sabellii confundentis personas, et hæresim Arii substantiam separantis. Et eodem modo ex parte ejus quod est materiale, objectum spei consistit in medio ; inquantum scilicet aliquis sperat se adipisci beatitudinem sic vel aliter ; sed ex parte formalis objecti, quod est auxilium divinum, non consistit in medio ; nullus enim potest nimis divino auxilio inniti.

Ad octavum dicendum, quod bonum proportionatum movet appetitum ; non enim naturaliter appetuntur ea quæ non sunt proportionata. Quod autem beatitudo æterna sit bonum proportionatum nobis, hoc est ex gratia Dei ; et ideo spes, quæ tendit in hoc bonum sicut proportionatum homini ad habendum, est donum divinitus infusum.

Ad nonum dicendum, quod diligere Deum super omnia, potest intelligi dupliciter. Uno modo, secundum quod bonum divinum est principium et finis totius esse naturalis ; et sic amant Deum super omnia non solum rationalia, sed et bruta animalia, et inanimata, inquantum amare possunt ; quia unicuique parti amabilius est bonum totius quam proprium bo-

num ; unde naturaliter manus se exponit ictui pro salute totius corporis. Sed iste naturalis amor Dei pervertitur ab hominibus per peccatum ; unde in statu naturæ integræ poterat homo Deum diligere super omnia secundum modum prædictum. Alio modo potest aliquis diligere Deum super omnia, secundum quod Deus est objectum beatitudinis, et secundum quod fit quædam societas rationalis mentis ad Deum quadam spirituali unitate ; et talis dilectio est actus caritatis, in quem nulla creatura potest sine gratia.

Ad decimum dicendum, quod virtus inclinat in proprium actum per moderationem, sicut Tullius dicit (lib. II de Invent. ante fin.) ; et ideo certitudo spei et aliarum virtutum non est referenda ad cognitionem objecti vel principiorum, sed ad infallibilem inclinationem in actu.

Ad undecimum dicendum, quod caritas facit unionem in affectu ; ut scilicet amans reputet amicum quasi se alterum, et Deum plus quam se ; potest tamen esse cum distantia reali rei amatæ ; et ita caritas potest esse cum spe.

Ad duodecimum dicendum, quod spes habet perfectionem quamdam cum imperfectione ; et ex illa parte qua habet perfectionem, habet perfectam rationem virtutis ; et ex hac parte plenissime fuit in Christo ; ipse enim plenissime inhæsit divino auxilio, ut ex parte ejus quod est imperfectionis, defuit ei spes, sicut et fides.

Ad decimumtertium dicendum, quod spes non affligit animam, sed magis est causa delectationis, inquantum facit rem speratam quodammodo esse præsentem secundum fiduciam adipiscendi; unde et Apostolus dicit Roman., xii, 12 : *Spe gaudentes.* Sed dilatio rei speratæ est quæ quandoque affligit.

Ad decimumquartum dicendum, quod duplex est delectatio: una quidem de objecto actus; alia vero de ipso actu. Prima autem delectatio non est propria virtuti ; quia est aliqua virtus ad quam pertinet dolere de suo objecto, scilicet pœnitentia. Sed secunda delectatio, quæ est de actu, est propria virtutis; quia unicuique habenti virtutem est delectabilis operatio quæ est secundum proprium habitum; unde etiam pœnitens de dolore gaudet. Sic igitur spes, inquantum causat delectationem de re sperata, non causat delectationem per se, sed per aliud; idest inquantum facit eam existimare ut præsentem. Sed secundum quod causat delectationem de proprio actu, sic per se delectationem causat.

Ad decimumquintum dicendum, quod facere actum difficilem potest intelligi dupliciter. Uno modo quod faciat difficultatem in actu; et hoc sensu procedebat objectio. Sic autem spes non facit actum difficilem, quia non adhibet difficultatem actui, sed magis minuit. Alio modo potest intelligi facere

actum difficilem, quia propter spem homines aggrediuntur difficilia.

Ad decimumsextum dicendum, quod distantia a termino ad quem vel a termino a quo, invenitur in quolibet motu; non tamen ex ea motus specificatur, sed potius ex termino; et ideo non sequitur, quod si motus est distantis, major motus magis sit distans : hæc enim scientia arguendi tenet solum in his quæ sunt per se : videmus autem quod motus naturalis quanto magis appropinquat ad terminum, tanto magis intenditur; et similiter etiam est de spe.

Ad decimumseptimum dicendum, quod memoria non importat aliquam inhæsionem, unde possit habere rationem virtutis, sicut habet spes; et ideo non est simile.

ARTICULUS II. — *Utrum spes sit in voluntate sicut in subjecto.* II–II, quæst. xviii, art. 1.)

Secundo quæritur, utrum spes sit in voluntate sicut in subjecto. Et videtur quod non. Objectum enim spei est bonum arduum. Sed arduum est objectum irascibilis. Ergo spes est in irascibili, et non in voluntate.

2. Præterea, caritas est perfectissima virtutum. Ergo sufficit ad perficiendam unam potentiam. Sed caritas est in voluntate. Non ergo in voluntate est spes.

3. Præterea, ideo non possumus plura intelligere simul, quia intellectus non potest simul informari diversis speciebus intelligibilibus, sicut nec corpus diversis figuris, ut Algazel dicit. Ergo, pari ratione, una potentia non potest simul informari in actu secundum diversos habitus, ut scilicet secundum utrumque actu operetur. Sed simul potest esse actus spei cum actu caritatis. Ergo caritas et spes non possunt esse simul in una potentia. Sed caritas est in voluntate. Spes ergo non est in voluntate.

4. Præterea, spes est certa expectatio. Sed certitudo pertinet ad vim cognitivam. Ergo spes est in vi cognitiva, et non in voluntate.

Sec contra, spes est ex meritis proveniens. Sed merita pertinent ad volutatem. Ergo spes est in voluntate.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, spes est virtus theologica; unde ejus objectum est Deus. Nulla autem vis sensitiva potest se extendere ad hoc objectum quod est Deus, quia sensus corporalia non transcendit; et ideo spes non potest esse in aliqua vi sensitiva. Manifestum autem est quod spes ad vim appetitivam pertinet, eo quod objectum ejus est bonum, ut supra, art. præced., dictum est; unde oportet quod sit in vi appetitiva rationis, quæ est voluntas, secundum Philolosophum in III de Anima (com. xliv); unde spes est in voluntate sicut in subjecto. Hujusmodi autem appetitus rationalis non dividitur per

irascibilem et concupiscibilem, ut quidam posuerunt : quia objectum voluntatis est bonum, secundum communem boni rationem, quam potest intellectus apprehendere, non autem sensus. Et ideo appetitus sensitivus, cujus objectum est bonum secundum rationem particularem, divitur in irascibilem et concupiscibilem, secundum diversas rationes boni sensibilis ; quod vel est delectabile secundum sensum, ad quod ordinatur concupiscibilis ; vel est altitudinem propriam habens supra impedimenta delectationis, et hoc est objectum irascibilis ; unde in appetitu superiori irascibilis et concupiscibilis non ponuntur. Sic ergo subjectum spei non est irascibilis, sed voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod spes de qua loquimur, est ardui intelligibilis, quod non est objectum alicujus specialis potentiæ ; sed voluntas in ipsum tendit secundum rationem universalem boni.

Ad secundum dicendum, quod caritas perficit voluntatem perfecte quantum ad unum motum ejus, qui est amare ; sed indiget alia perfectione quantum ad alium motum ejus qui est sperare.

Ad tertium dicendum, quod quando sunt multa ordinata ad unum, possunt simul intelligi : similiter etiam motus spei simul potest esse cum motu caritatis, quia ad se invicem ordinantur.

Ad quartum dicendum, quod certitudo spei derivatur a certitudine fidei : inquantum enim motus appetitivæ virtutis dirigitur a virtute cognoscitiva, participat aliquid de ejus certitudine.

ARTICULUS III. — *Utrum spes sit prior caritate.* (I-II part., quæst. LXII, art. 4 ; et II-II, qu. XVII, art. 8.)

Tertio quæritur de ordine spei ad caritatem, utrum spes sit prior caritate. Et videtur quod non. Ambrosius enim super illud Luc., XVII : *Si habueritis fidem sicut granum sinapis, etc.*, dicit : *Ex fide est caritas, ex caritate spes.* Sed fides est prior caritate. Ergo caritas est prior spe.

2. Præterea, Augustinus dicit in Ench. (cap. VIII), quod fides sine caritate non prodest ; spes autem sine caritate esse non potest. Sed si spes esset prior caritate, posset esse sine ea, sicut et fides, licet non prodesset. Ergo spes non est prior caritate.

3. Præterea, Augustinus dicit, XII de Civitate Dei (cap. VII et IX), quod boni motus atque affectus, ex amore et ex sancta caritate veniunt. Sed sperare, secundum quod est actus spei, est quidam motus et affectus laudabilis. Ergo derivatur a sancta caritate. Sic ergo caritas est prior spe.

4. Præterea, spes est cum desiderio, ut supra dictum est. Sed desiderium non est nisi boni amati. Ergo spes præsupponit amorem ; ergo est posterior caritate.

5. Præterea, inter affectiones animæ, prima est amor; ex eo enim omnes actiones et affectiones animæ derivantur, ut patet per Dionysium (IV cap. de divinis Nominib.) Sed spes importat quamdam animæ affectionem. Ergo caritas, quæ est amor, est prior spe.

6. Præterea, spes, vel desiderium, non est nisi proprii boni. Sed bonum aliquod fit proprium appetenti per amorem; sic enim redditur conveniens. Ergo spes et desiderium præsupponit amorem.

7. Præterea, Augustinus dicit, XIV de Civit. Dei (cap. VII, in med.) quod recta voluntas est caritatis. Sed recta voluntas præcedit spem. Ergo caritas præcedit spem.

8. Præterea, eorum quæ sunt simul, unum non est prius altero. Sed fides, spes et caritas sunt simul: quia, sicut Gregorius dicit super Ezech., æqualiter ab homine habentur. Ergo spes non est prior caritate.

9. Præterea, idem non est prius se ipso. Sed idem videtur esse spes caritati; cum utriusque sit unum objectum, scilicet summum bonum. Ergo spes non est prior caritate.

10. Præterea, Magister dicit, XXVI dist. lib. III Sententiarum, quod spes ex meritis provenit, quæ præcedunt non solum rem speratam, sed spem quam præit caritas. Ergo spes non est prior caritate.

11. Præterea, spei opponitur desperatio; caritati autem opponitur quodlibet peccatum mortale. Sed prius est quod homo incidat in peccatum mortale quam quod incidat in desperationem. Ergo caritas est prior spe.

12. Præterea, ordo habituum et actuum est secundum ordinem objectorum. Sed bonum, quod est objectum caritatis, est prius quam arduum, quod est objectum spei; quia arduum se habet ex additione ad bonum. Ergo caritas est prior spe.

13. Præterea, quicquid nobilitatis convenit alicui incompleto in aliquo genere, convenit etiam completo in genere illo. Sed manifestum est quod aliquis amor incompletus præcedit spem. Ergo multo magis amor completus, qui est caritas, spem præcedit.

Sed contra est quod dicitur Matth., I, 2: *Abraham genuit Isaac; Isaac autem genuit Jacob;* Glossa (interlin.): *Idest, fides genuit spem, spes caritatem.* Sed generans est prius genito. Ergo spes est prior caritate.

Præterea, super illud Psal. XXXVI, *Spera in Deo, et fac bonitatem*, dicit Glossa (interlin. ex Cassiod.): *Spes est introitus ad fidem, et initium humanæ salutis.* Et sic videtur quod spes sit prior fide. Sed prior est fides caritate. Ergo et spes.

Præterea, Apostolus dicit, I ad Timoth., I, 5: *Finis præcepti caritas est de corde puro et conscientia bona;* Glossa

(interl.) : *Idest spes.* Et sic videtur quod caritas procedat ex spe. Spes ergo est prior caritate.

Præterea, Augustinus dicit in X de Trinitate (cap. I, a med.), quod nullus amat nisi id ad quod se sperat posse pervenire; et id quod quis non sperat; aut non amat, aut tepide amat. Ergo amor præsupponit spem.

Præterea, prius est a quo non convertitur consequentia subsistendi. Sed spes est hujusmodi; in statu enim viæ quicumque habet caritatem, habet spem; sed non convertitur. Ergo spes est prior caritate.

Respondeo dicendum, quod prius dicitur aliquid, vel secundum rationem alicujus principii, vel quia principio propinquius est. Sunt autem duo principia intrinseca rei; materia, et forma; et secundum horum differentiam aliquid dicitur dupliciter prius. Uno quidem modo est aliquid prius altero perfectione, sicut actus potentia; et perfectum imperfecto : quæ quidem prioritas respondet principio formali. Alio vero modo est aliquid prius in via generationis et temporis; et sic potentia est prior actu in eodem, et imperfectum perfecto. Simpliciter autem et universaliter etiam tempore perfectum est prius; quia imperfectum non movetur nisi ab aliquo præexistenti perfecto; hoc autem respondet materiali principio. Secundum igitur primum prioritatis modum caritas est prior naturaliter spe; secundum autem modum secundum spes in uno homine præcedit caritatem.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod omnes affectiones animæ, quæ sunt quidam appetitivi motus, proportionantur motibus naturalibus; eo quod motus naturalis ex inclinatione naturali procedit, quæ dicitur appetitus naturalis; et similiter motus affectionum animalium procedunt ex inclinatione animalis, quæ est appetitus animalis. In motibus autem naturalibus invenimus, primo quidem, principium ipsius motus, quod est informatio mobilis per suam formam non animalem, sicut cum generatur grave aut leve. Secundo est motus naturalis, proveniens ex tali forma; sicut cum corpus ascendit et descendit. Tertio vero est quies in proprio loco. Et similiter in appetitu animali, primo quidem est informatio quædam ipsius appetitus per bonum; et hoc est amor, qui unit amatum amanti. Ex hoc autem secundo sequitur, si bonum amatum sit distans, quod appetitus tendat in illud motu desiderii vel spei. Tertio autem sequitur gaudium vel delectatio, quando aliquis pertingit ad rem amatam. Sicut igitur motus et quies naturalis provenit ex forma, ita omnis affectio animæ provenit ex amore. Oportet igitur quod secundum differentiam amoris attendatur differentia in ceteris affectionibus animæ. Est autem duplex amor : unus quidem imperfectus, alius autem perfectus. Imperfectus quidem amor alicujus rei est, quando

aliquis rem aliquam amat non ut ei bonum in se ipsa velit, sed ut bonum illius sibi velit; et hic nominatur a quibusdam concupiscentia; sicut cum amamus vinum, volentes ejus dulcedine uti; vel cum amamus aliquem hominem propter nostram utilitatem vel delectationem. Alius autem est amor perfectus, quo bonum alicujus in se ipso diligitur; sicut cum amando aliquem, volo quod ipse bonum habeat, etiam si nihil unde mihi accedat; et hic dicitur esse amor amicitiæ, quo aliquis secundum se ipsum diligitur; unde ista est perfecta amicitia, ut dicitur in VIII Ethic. (IX Ethic., cap. III, parum a med.). Caritas autem est non quicumque amor Dei, sed amor perfectus, quo Deus in se ipso diligitur. Ad hoc autem quod aliquis bonum divinum secundum se diligat, inducitur ex bonis a Deo provenientibus, quæ sibi quis vult; et ex malis quæ, Deo inhærendo, vitat. Quantum ad vitationem malorum, pertinet ad hunc amorem timor; quantum vero ad consecutionem bonorum, pertinet ad sui amorem spes, quæ est motus tendens in aliquid adipiscendum, sicut dictum est. Unde utrumque horum secundum propriam rationem derivatur ex imperfecto Dei amore. Et propter hoc in via generationis et temporis sicut timor præcedit caritatem, et introducit ad ipsam, ut Augustinus dicit super Canonicam Joan. (tract. IX inter princ. et med.) : ita etiam et spes introducit ad caritatem : dum aliquis per hoc quod sperat se aliquod bonum a Deo consequi, ad hoc deducitur (1) ut Deum propter se amet.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Ambrosius ibidem subdit, rursus in se quodam sancto circuitu refunduntur; quia scilicet, cum aliquis ex spe jam ad caritatem introductus fuerit, tunc etiam perfectius sperat, et castius timet, sicut etiam et firmius credit. Et ideo quod dicit quod ex caritate est spes, non loquitur quantum ad primam caritatis generationem, sed quantum ad secundam caritatis refusionem; secundum quod jam nobis indita, facit nos et perfectius sperare et credere.

Ad secundum dicendum, quod spes quæ est ex meritis præcedentibus, non potest esse sine caritate, quæ est merendi principium. Sed spes informis, quæ est sine meritis in actu, sed ex meritis in propositio, est quidem sine caritate in actu, sed non sine caritate in proposito.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de bonis motibus et affectibus meritoriis; hujusmodi enim ex caritate causantur.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa probat quod spes præsupponat aliquem amorem; non tamen oportet quod præsupponat amorem caritatis, sed amorem sui ipsius, quo quis optat bonum divinum.

Et per hoc patet solutio AD QUINTUM et AD SEXTUM.

(1) *Al.* deducit.

Ad septimum dicendum, quod recta voluntas dicitur caritas causaliter; quia scilicet perfecta rectitudo voluntatis non potest esse nisi ex caritate. Sed talis perfectio voluntatis non præcedit spem informem.

Ad octavum dicendum, quod auctoritas Gregorii intelligitur de fide, spe et caritate secundum quod sunt virtutes; quod non convenit fidei et spei nisi secundum quod formantur caritate. Sed secundum quod sunt informes, quandoque præcedunt caritatem tempore.

Ad nonum dicendum, quod bonum divinum, ut secundum se dilectum, est objectum caritatis; sed sicut adipiscendum, est objectum spei; et propter hoc caritas a spe differt.

Ad decimum dicendum, quod si spes sit informis, merita non præcedunt spem, sed rem speratam (1). Si autem spes sit formata, sic merita præcedunt etiam spem; et hoc modo naturaliter præcedit ipsam caritas.

Ad undecimum dicendum, quod ea quæ sunt posteriora in compositione, sunt priora in resolutione; et ideo, quia in vita generationis spes præcedit caritatem; in via resolutionis, e converso, culpa per quam amittitur caritas, præcedit desperationem, per quam amittitur spes.

Ad duodecimum dicendum, quod ratio illa concludit, quod amor universaliter sit prius quam spes, quia bonum communiter sumptum, est objectum amoris; non autem oportet quod caritas sit prior spe.

Ad decimumtertium dicendum, quod præcedere in via generationis, non pertinet ad perfectionem; quia secundum hanc viam imperfecta sunt perfectis priora.

ARTICULUS IV. — *Utrum spes sit solum in viatoribus.*

(I-II part., qu. LXVII, art. 4; et II-II part., qu. LXVIII, art. 2.)

Quarto quæritur, utrum spes sit solum in viatoribus. Et videtur quod non. Sicut enim spes est rei non habitæ, quod videitur repugnare statui beatorum; ita etiam desiderium est re- non habitæ. Sed desiderium est in beatis, secundum illud I Petri, I, 12: *In quem desiderant Angeli prospicere.* Ergo etiam spes potest esse in beatis.

2. Præterea, spes, cujus objectum est bonum, est aliquid perfectius timore, cujus objectum est malum. Sed aliquis timor est in beatis, secundum illud Psalm. XVIII, 10: *Timor Domini sanctus permanet in sæculum.* Ergo aliqua spes est etiam in beatis.

3. Præterea, sicut adeptio beatitudinis est quoddam bonum arduum; ita etiam et ejus continuatio. Sed antequam beatitudinem aliqui adipiscantur, sperant beatitudinis adeptionem.

(1) *Al.* separatam.

Ergo etiam post quam sunt beatitudinem adepti, possunt sperare beatitudinis continuationem.

4. Præterea, spes et desperatio sunt in eodem. Sed desperatio potest esse de alio ; unde mandatur nobis de nemine esse desperandum in via. Ergo etiam spes potest esse de aliquo alio ; et ita, sancti qui sunt in patria, possunt sperare de aliis qui sunt in via, quod ad beatitudinem perveniant.

5. Sed dicendum, quod sperare beatitudinem alterius, non pertinet ad virtutem spei. — Sed contra, sicut spes est virtus theologica, ita et caritas. Sed eadem virtute caritatis, homo diligit se et proximum. Ergo eadem virtute spei sperat homo vitam æternam sibi et aliis ; et sic, cum boni sperent vitam æternam aliis, videtur quod in eis sit virtus spei.

6. Præterea, oratio ex virtute spei procedit, secundum illud Psal. XXXVI, 5 : *Revela Domino viam tuam, et spera in eo; et ipse faciet.* Sed sanctis qui sunt in patria convenit orare ; et de hoc rogamus eos dicentes *Orate pro nobis omnes sancti Dei.* Ergo in eis potest esse etiam spes.

7. Præterea, idem est principium movendi ad terminum, et quiescendi in termino. Sed spes est principium motus in beatitudinem, secundum illud Hebr., VI, 19 : *Qui spem habemus incedentem*, idest incedere facientem, *usque ad interiora velaminis.* Ergo etiam spes est principium quiescendi in beatitudine ; et ita oportet quod beatis insit spes.

8. Præterea, Isidorus dicit (lib. II de summo Bono, cap. IV circa fin.), quod spe et fide nitet justitia ; et Augustinus dicit in Enchir. (cap. CXVII, parum a princ.), quod qui recte vivit, recte credit et recte sperat. Sed justitia est in patria, et vitæ rectitudo ; secundum illud Isai., LX, 21 : *Populus tuus omnes justi.* Ergo etiam in patria est fides et spes.

9. Præterea, certitudo perpetuæ permansionis in beatitudine requiritur ad beatitudinem. Et quia hæc defuit Angelis ante confirmationem vel lapsum, non fuerunt perfecte beati, ut Augustinus dicit. Sed certitudo expectationis beatitudinis pertinet ad virtutem spei. Ergo in beatis est spes.

10. Præterea, quæ, corrupta, sunt bona, ipsa sunt mala, secundum Philosophum (II Topic., cap. IV in fine). Si igitur spes quæ est in viatoribus, corrumpatur per beatitudinem, quæ est summum bonum hominis, videtur quod spes sit malum ; quod est inconveniens ; cum spes sit virtus, ut dictum est, art. 1 hujus quæst.

11. Præterea, actus virtutis videtur esse non solum facere vel velle facere quod ad virtutem pertinet, quando facultas adest ; sed etiam velle facere, si facultas adesset ; actus enim justitiæ est velle reddere pecuniam debitam, etiam si eam quis non possit habere. Sed sancti qui sunt in patria, sic sunt dispositi, quod vellent beatitudinem expectare, etiam si eam non

haberent. Ergo in eis est actus spei. Sed actus procedit ab habitu. Ergo in eis est virtus spei.

12. Præterea, Anselmus dicit in libro de Similitudinibus, quod in sanctis post resurrectionem erit tanta fortitudo, quod poterunt terram movere ; non quod eam sint moturi, vel aliquid hujusmodi, omnibus optime collocatis ; sed propter eorum perfectionem. Ergo, a simili, habitus spei, quæ est quædam perfectio animæ, poterit esse in beatis, quamvis actus spei ibi locum non habeat.

13. Præterea, divina bonitas non est major quam divina majestas. Sed caritas, cujus objectum est divina bonitas, manet in patria. Ergo et spes, cujus objectum est divina majestas.

14. Præterea, destructo fundamento et pariete, destruitur tectum. Sed in ædificio spirituali fides se habet ut fundamentum ; spes autem quæ erigit (1), se habet per modum parietis. Si ergo a beatis abstrahatur fides et spes, non poterit remanere caritas, quæ operit per modum tecti ; quod est inconveniens ; quia *caritas nunquam excidit*, ut Apostolus dicit, I Corinth., XIII, 8.

15. Præterea, quicumque expectat aliquid per quod, cum habitum fuerit, ejus appetitus quietatur, videtur sperare illud. Sed animæ beatorum expectant gloriam corporis, qua habita, eorum appetitus quietatur, ut Augustinus dicit XII super Gen. ad lit. (cap. XXXVI). Ergo in eis est virtus spei.

16. Præterea, Christus a primo instanti suæ conceptionis fuit perfectus comprehensor. Sed Christus habuit spem : ex ejus enim persona dicitur in Psalm. LXX, 1 : *In te, Domine, speravi*, ut Glossa exponit (super illud, *In manus tuas, Domine ;* idem dicitur in Glossa ordinaria ex Augustino). Ergo in beatis potest esse spes.

Sed contra est quod dicitur Roman., VIII, 24 : *Quod videt quis, quid sperat ?* Sed sancti fruuntur plena Dei visione. Ergo in eis non est spes.

Præterea, Apostolus, I ad Cor., XIII, probat caritatem esse majorem fide et spe : quia caritas non excidit ; fides autem et spes evacuabuntur, cum venerit quod perfectum est. Sed illud perfectum est status beatitudinis. Ergo fides et spes non remanent in statu beatitudinis.

Præterea, Augustinus dicit in lib. de Bono conjugali (cap. XXI, parum a princ.) : *Habitus est quo aliquid agitur cum opus est ; et si non agitur, potest agi.* Ex quo accipitur, quod ubi non potest esse actus, ibi non est habitus. Sed in patria non potest esse actus spei, qui respicit beatitudinem non habitam. Ergo ibi non potest esse habitus spei.

Respondeo dicendum, quod remoto eo a quo res aliqua ha-

(1) *Al.* erit, *item* exigit.

bet speciem, consequens est ut species rei solvatur; sicut remota forma substantiali a corporibus naturalibus, non remanent specie eadem. Sicut autem forma in rebus naturalibus dat speciem; ita et in moralibus objectum dat speciem actui, et per consequens habitui; et ideo sublato principali objecto alicujus habitus, non potest remanere habitus. Spei autem objectum, si spes absolute consideratur, est bonum arduum futurum possibile, ut supra, art. 1 hujus quæst., dictum est; unde si cesset aliquid esse bonum, vel esse futurum, vel esse arduum, vel esse possibile, cessabit spes secundum communem rationem spei. Spei autem, secundum quod est virtus theologica, objectum formale est auxilium divinum, cui inhæret: et quamvis sub hoc formali objecto multa materialia sperata comprehendantur, unum tamen est principale, et alia sunt secundaria vel adjuncta. Quod quidem potest accipi dupliciter. Uno modo ex parte rei speratæ; alio modo ex parte hominis sperantis. Ex parte quidem rei speratæ principale objectum spei, secundum quod est virtus theologica, est plena Dei fruitio, quæ beatum facit: alia vero sub spe cadunt in ordine ad hunc finem; sive sint spiritualia, sive temporalia bona. Ex parte vero sperantis, principale objectum est quod aliquis beatitudinem speret sibi; secundarium vero est quod speret eam aliis inquantum sunt quodam modo unum cum ipso, et bonum eorum desiderat et sperat sicut et suum. Manente igitur objecto principali, scilicet quod bonum arduum, quod est beatitudo, sit futurum, et possibile haberi respectu ejus qui sperat; manet virtus spei; et per hanc virtutem spei sperat aliquis non solum futuram beatitudinem, sed etiam ad hoc ordinata; et per eamdem spei virtutem sperat aliquis beatitudinem aliis, et quæcumque in beatitudinem ordinantur. Sed si subtrahatur principale objectum spei, secundum quod est virtus theologica; ita, scilicet, quod beatitudo æterna jam non sit futura, sed habita: cessat species hujus virtutis; unde non est in beatis spes quæ est virtus theologica. Possunt autem sancti aliqua sperare inhærendo divino auxilio, vel ad se vel ad alios pertinentia, secundum communem rationem spei; non autem secundum propriam rationem spei quæ est theologica virtus. Et hujus exemplum e contrario in malis accipi potest. Caritatis enim principale objectum est Deus: unde, quamdiu aliquis diligit Deum, per eamdem virtutem caritatis diligit etiam proximum in Deo. Sed si desinat diligere Deum, poterit quidem diligere proximum secundum naturam; non tamen per virtutem caritatis, cujus species solvitur remoto principali objecto.

Ad primum ergo dicendum, quod desiderium ibi ponitur non quidem proprie, secundum quod est rei futuræ; sed secundum quod excludit fastidium; per modum quo Eccli., XXIV, 29, dicitur: *Qui edunt me, adhuc esurient.*

Ad secundum dicendum, quod timor est respectu mali. Sub malo autem comprehendi potest omnis defectus. Est autem triplex hominis defectus. Unus quidem pœnæ; et hunc quidem principaliter respicit timor servilis. Alius autem est defectus culpæ, et hunc defectum respicit timor filialis vel castus, secundum quod est in statu viæ, in quo peccare possumus. Neutro autem modo erit timor in patria, sublata potestate culpæ et pœnæ; secundum illud Prov., I, 33 : *Abundantia perfruetur, malorum timore sublato.* Est autem tertius defectus naturalis, secundum quod quælibet creatura in infinitum distat a Deo; qui defectus nunquam tolletur; et hunc defectum respicit timor reverentialis qui erit in patria; qui reverentiam exhibebit suo creatori ex consideratione majestatis ejus, in propriam desiliens parvitatem. Sed objectum spei, quod est beatitudinem esse futuram, tolletur, ea superveniente; et ideo spes non remanebit.

Ad tertium dicendum, quod continuatio beatitudinis non habet rationem futuri : quia inquantum aliquis homo fit beatus, æternitatem participat, in qua non est præteritum et futurum; unde in beatitudine illa dicitur vita æterna. Dato etiam quod haberet rationem futuri, non habet rationem ardui respectu ejus qui jam beatitudinem obtinet. Ex hoc enim ipso accepit non solum facultatem, sed etiam necessitatem quamdam nunquam peccandi, sed semper permanendi. Et ideo totaliter tollitur ratio spei.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de eo quod cadit sub spe, non principaliter, sed secundario.

Ad quintum dicendum, quod quamdiu remanet principale objectum spei, eadem virtute spei sperat aliquis bona sibi et aliis; sed remoto principali objecto, potest quidem aliis sperare aliquo modo, sed non secundum virtutem spei.

Ad sextum dicendum, quod eo modo convenit sanctis orare sicut et sperare; non quidem per virtutem spei, quæ ponitur theologica virtus.

Ad septimum dicendum, quod si accipiatur primum principium movens ad terminum, verum est idem esse principium motus ad terminum, et quietis in termino : sed si accipiatur aliquid secundarium et instrumentale; quædam sunt principia motus, quæ cessant, cum perventum fuerit ad terminum; sicut navis cessat, et impulsio venti, cum perventum fuerit ad portum. Et hoc modo caritas, quæ est primum movens, manet in termino beatitudinis, non autem spes, quæ est secundarium principium appropriatum motui.

Ad octavum dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de justitia et rectitudinem vitæ secundum statum præsentis vitæ, quo moventur ad rectitudinem.

Ad nonum dicendum, quod certitudo quæ est in beatis de

perpetua stabilitate, non est per aliquid quod expectetur futurum, sed per id quod jam acceperunt; unde non pertinet ad rationem spei.

Ad decimum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in III Physic. (com. xix), in motibus accipiuntur magis et minus loco contrariorum, ut magis et minus album loco albi et nigri; et similiter magis et minus bonum loco boni et mali. Sic igitur beatitudo superveniens evacuat spem, non sicut bonum malum, sed minus bonum; sicut juventus pueritiam.

Ad undecimum dicendum, quod objectum alicujus virtutis potest deesse dupliciter : uno modo, cum possibilitate habendi; et sic etiam objecto non habito potest esse actus virtutis et virtus, sub hac conditione, si facultas adesset : alio modo, cum impossibilitate habendi; et sic nec habitus nec actus manet : frustra enim remaneret. Et hoc modo tollitur objectum spei in patria; quia nunquam de cetero erit possibile beatitudinem esse futuram.

Ad duodecimum dicendum, quod fortitudo illa quæ erit in sanctis, erit consequens ex principio præexistenti, id est ex perfecta inhæsione ad omnipotentem Deum; non autem erit ordinata ut ad finem; sed magis finem consequens, ut dictum est. Et ideo non est similis ratio de spe, quæ non datur nisi propter motum in finem.

Ad decimumtertium dicendum, quod majestas Dei non est minor quam ejus bonitas. Sed caritas alio modo se habet ad bonitatem quam spes ad majestatem; quia caritas de sui ratione importat unionem; et ideo perficitur in patria. Spes autem importat distantiam, quæ repugnat statui patriæ.

Ad decimumquartum dicendum, quod fides et spes habent rationem fundamenti vel parietis ex parte ejus quod est perfectionis in eis; scilicet ex eo quod fides inhæret primæ veritati, spes autem summæ majestati; non autem ex hoc quod est imperfectionis in utraque; inquantum, scilicet, fides est non apparentium, et spes non habitorum. Et ideo in statu perfectæ beatitudinis, quando caritas, quæ nihil de sui ratione imperfectionis importat, perficietur, fidei succedet perfectius fundamentum, scilicet visio aperta; et spei perfectior paries, scilicet comprehensio plena, secundum illud I Corinth., ix, 24 : *Sic currite, ut comprehendatis.*

Ad decimumquintum dicendum, quod gloria corporis derivatur in sanctis a gloria animæ; et ideo habentibus gloriam animæ, quæ est potior, gloria corporis non habet rationem ardui.

Ad decimumsextum dicendum, quod Christus speravit secundum communem rationem spei, non autem habuit spem quæ est virtus theologica; quia beatitudo non erat ei futura, sed præsens.

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS

QUÆSTIO UNICA

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS

(*In quatuor articulos divisa.*)

Primo enim quæritur, utrum prudentia, justitia, fortitudo et temperantia sint virtutes cardinales; 2° utrum virtutes sint connexæ, ut qui habet unam habeat omnes; 3° utrum omnes virtutes in homine sint æquales; 4° utrum virtutes cardinales maneant in patria.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum justitia, prudentia, fortitudo et temperantia sint virtutes cardinales.* (I–II, qu. LXI, art. 1.)

Quæstio est de virtutibus cardinalibus. Et primo quæritur, utrum istæ sint quatuor virtutes cardinales, scilicet *prudentia justitia, fortitudo* et *temperantia*. Et videtur quod non. Ea enim quæ non distinguuntur ad invicem, non debent ad invicem connumerari; quia distinctio est causa numeri, ut dicit Damascenus (lib. II, cap. III et cap. VIII). Sed prædictæ virtutes non distinguuntur ad invicem; dicit enim Gregorius in XXII Moral. (cap. I a med.) : *Prudentia vera non est, quæ justa et temperans et fortis non est; nec perfecta temperantia, quæ fortis, justa et prudens non est; neque fortitudo integra, quæ prudens, temperans et justa non est; nec vera justitia, quæ prudens, fortis et temperans non est.* Ergo non debent dici hæ quatuor virtutes cardinales.

2. Præterea, virtutes videntur dici cardinales, ex eo quod sunt aliis principaliores; unde quas quidam cardinales, aliquando principales vocant, ut patet per Gregorium, XXII Moralium (cap. I). Sed cum finis principalior sit his quæ sunt ad finem, principaliores esse videntur virtutes theologicæ, quæ habent ultimum finem pro objecto, quam prædictæ virtutes, quæ sunt circa ea quæ sunt ad finem. Ergo non debent dici prædictæ quatuor virtutes cardinales.

3. Præterea, ea quæ sunt diversorum generum, non debent

poni in una coordinatione. Sed prudentia est in genere virtutum intellectualium, ut patet in VI Ethic. (cap. III et V) : aliæ vero tres sunt virtutes morales. Ergo inconvenienter ponuntur prædictæ quatuor virtutes cardinales.

4. Præterea, inter intellectuales virtutes sapientia est principalior quam prudentia, ut Philosophus probat in VI Ethic. (cap. VI); quia sapientia est de divinis, prudentia autem est de humanis. Si igitur debuit aliqua virtus intellectualis poni inter virtutes cardinales, potius debuit poni sapientia quasi principalior.

5. Præterea, ad virtutes cardinales aliæ debent reduci. Sed Philosophus in II Eth. (cap. VII) condividit quasdam alias virtutes fortitudini et temperantiæ; scilicet liberalitatem et magnanimitatem et hujusmodi, quæ sic non reducuntur. Non ergo prædictæ virtutes sunt cardinales.

6. Præterea, illud quod non est virtus, non debet poni inter virtutes cardinales. Sed temperantia non videtur esse virtus; non enim habetur aliis virtutibus habitis; ut patet in Paulo, qui habebat omnes alias virtutes, et tamen temperantiam non habebat; inerat enim adhuc in membris ejus concupiscentia, secundum illud Roman., VII, 23 : *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.* Temperatus autem differt in hoc a continente, quod temperatus non habet concupiscentias pravas, continens autem habet, sed non sequitur eas; ut patet per Philosophum in VII Ethic. (cap. IX circa finem). Ergo inconveninenter enumerantur prædictæ quatuor cardinales virtutes.

7. Præterea, sicut per virtutem homo ordinatur ad seipsum, ita et ad proximum. Sed duæ virtutes ponuntur, quibus homo ordinatur ad seipsum; scilicet fortitudo et temperantia. Ergo etiam duæ virtutes debent poni quibus aliquis ordinatur ad proximum; et non solum justitia.

8. Præterea, Augustinus dicit in lib. de moribus Eccles., quod virtus est ordo amoris. Sed amor gratiæ comprehenditur sub duobus præceptis; scilicet dilectionis Dei et proximi. Ergo non debent esse nisi duæ virtutes cardinales.

9. Præterea, diversitas materiæ quæ est secundum extensionem, facit solum diversitatem secundum numerum; diversitas autem materiæ quæ est secundum diversas acceptiones formæ, facit differentiam secundum genus propter quod corruptibile et incorruptibile differunt genere, ut dicitur X Metaph. (com. XXVI). Sed prædictæ virtutes differunt secundum diversitatem materiæ habentis rationem diversam recipiendi formam; nam modus rationis circa materiam temperantiæ ponitur secundum refrenationem passionum; circa materiam autem fortitudinis secundum quemdam conatum ad id a quo passio retrahit. Ergo prædictæ virtutes differunt genere; non ergo

debent conjungi in una ordinatione virtutum cardinalium.

10. Præterea, ratio virtutis moralis sumitur secundum quod attingit rationem, ut patet per Philosophum in II Ethicor. (cap. VI); qui definit virtutem per hoc, *quod est secundum rationem rectam*. Sed ratio recta est regula regulata a prima regula, quæ est Deus; a qua etiam virtutem regulandi habet. Ergo virtutes morales præcipue habent rationem virtutis ex eo quod attingunt primam regulam, scilicet Deum. Sed virtutes theologicæ, quæ sunt circa Deum, non dicuntur cardinales. Ergo neque virtutes morales debent dici cardinales.

11. Præterea, principalis pars animæ est ratio. Sed temperantia et fortitudo non sunt in ratione, sed sunt irrationabilium partium, ut Philosophus dicit in III Ethic. (cap. X in princ.). Ergo non debent poni virtutes cardinales.

12. Præterea, laudabilius est dare de suo quam reddere vel non auferre alienum. Sed primum pertinet ad liberalitatem, secundum ad justitiam. Ergo liberalitas magis debet poni virtus cardinalis quam justitia.

13. Præterea, illud maxime videtur esse virtus cardinalis quod est firmamentum aliorum. Sed hujusmodi est humilitas; dicit enim Gregorius (homil. VII in Evang., in fin.), quod qui ceteras virtutes sine humilitate congregat, quasi pulveres in ventum portat. Ergo humilitas debuit poni inter virtutes cardinales.

14. Præterea, virtus est perfectio quædam, ut patet per Philosophum in VI Phys. (lib. VII, com. XVII et XVIII). Sed, sicut dicitur Jac., I, 4, *patientia perfectum opus habet*. Ergo patientia tanquam perfectior, poni debuit inter virtutes cardinales.

15. Præterea, Philosophus dicit in IV Ethic. (cap. III ante med.), quod magnanimitas operatur magnum in virtutibus, et est velut ornamentum aliis virtutibus. Sed hoc maxime videtur pertinere ad principalitatem virtutis. Ergo magnanimitas videtur esse virtus cardinalis. Inconvenienter igitur annumerantur prædictæ quatuor virtutes cardinales.

Sed contra est quod Ambrosius dicit (super illud Lucæ, cap. VI : *Beati pauperes spiritu*) : *Scimus virtutes esse quatuor cardinales : temperantiam, justitiam, prudentiam, fortitudinem*.

Respondeo dicendum, quod cardinalis a cardine dicitur, in quo ostium vertitur, secundum illud Proverb., XXVI, 14 : *Sicut ostium vertitur in cardine suo, ita piger in lectulo suo* ; unde virtutes cardinales dicuntur in quibus fundatur vita humana, per quam ostium introitur; vita autem humana est quæ est homini proportionata. In hoc homine autem invenitur primo quidem (1) natura sensitiva, in qua convenit cum brutis ; ratio

(1) *Al.* Vita autem humana, quæ est homini proportionata, in hoc homine invenitur. Primo quidem, etc.

practica, quæ est homini propria secundum suum gradum; et intellectus speculativus, qui non perfecte in homine invenitur sicut invenitur in Angelis, sed secundum quamdam participationem animæ. Ideo vita contemplativa non est proprie humana, sed superhumana; vita autem voluptuosa, quæ inhæret sensibilibus bonis, non est humana, sed bestialis. Vita ergo proprie humana, est vita activa, quæ consistit in exercitio virtutum moralium; et ideo proprie virtutes cardinales dicuntur in quibus quodammodo vertitur et fundatur vita moralis, sicut in quibusdam principiis talis vitæ; propter quod et hujusmodi virtutes principales dicuntur.

Considerandum est autem, quod de ratione actus virtuosi quatuor existunt. Quorum unum est, ut substantia ipsius actus sit in se modificata; et ex hoc actus dicitur bonus, quasi circa debitam materiam existens, vel debitis circumstantiis vestitus. Secundum autem est, ut actus sit debito modo se habens ad subjectum, ex quo firmiter subjecto inhæreat. Tertium autem est, ut actus sit debito modo proportionatus ad aliquid extrinsecum sicut ad finem. Et hæc quidem tria sunt ex parte ejus quod per rationem dirigitur. Quartum autem ex parte ipsius rationis dirigentis, scilicet cognitio. Et hæc quatuor Philosophus tangit in II Ethic. (IV, cap. III), ubi dicit, quod non sufficit ad virtutem quod aliqua sint juste vel temperate comparata, quod pertinet ad modificationem actus. Sed alia tria requiruntur ex parte operantis. Primum quidem, ut sit sciens; quod pertinet ad cognitionem dirigentem. Deinde, quod sit eligens et reeligens propter hoc, idest propter debitum finem; quod pertinet ad rectitudinem actus in ordine ad aliquid extrinsecum. Tertium est, si firme et immobiliter adhæreat et operetur. Hæc igitur quatuor, scilicet cognitio dirigens, rectitudo, firmitas et moderatio, etsi in omnibus virtuosis actibus requirantur; singula tamen horum principalitatem quamdam habent in specialibus quibusdam materiis et actibus. Ex parte cognitionis practicæ tria requiruntur. Quorum primum est consilium: secundum est judicium de consiliatis; sicut etiam in ratione speculativa invenitur inventio vel inquisitio, et judicium. Sed quia intellectus practicus præcipit fugere vel prosequi, quod non facit speculativus intellectus, ut dicitur in III de Anima (com. XLVI); ideo tertio ad rationem practicam pertinet præmeditari de agendis; et hoc est præcipuum ad quod alia duo ordinantur. Circa primum autem perficitur homo per virtutem eubiliæ, quæ est bene consiliativa. Circa secundum autem perficitur homo per synesim et gnomen, quibus homo fit bene judicativus, ut dicitur in VI Ethic. (cap. X et XI). Sed per prudentiam fit ratio bene præceptiva, ut ibidem dicitur. Unde manifestum est quod ad prudentiam pertinet id quod est præcipuum in cognitione dirigente; et ideo ex hac parte

ponitur *prudentia* virtus cardinalis. Similiter rectitudo actus per comparationem ad aliquid extrinsecum, habet quidem rationem boni et laudabilis etiam in his quæ pertinent ad unum secundum se ipsum ; sed maxime laudatur in his quæ sunt ad alterum ; quando scilicet homo actum suum rectificat non solum in his quæ ad ipsum pertinent, sed etiam in his quibus cum aliis communicat. Dicit enim Philosophus in V Ethic. (cap. I, inter med. et fin.), quod multi in propriis quidem virtute uti possunt ; in his autem quæ sunt ad alterum, non possunt ; et ideo *justitia* ex hac parte ponitur virtus principalis, per quam homo debito modo coaptatur et adæquatur aliis, cum quibus communicare habet; unde et vulgariter dicuntur justa illa quæ sunt debito modo coaptata. Moderatio autem, sive refrenatio, ibi præcipue laudem habet et rationem boni, ubi præcipue passio impellit, quam ratio refrenare debet, ut ad medium virtutis perveniatur. Impellit autem passio maxime ad prosequendas delectationes maximas, quæ sunt delectationes tactus ; et ideo ex hac parte ponitur cardinalis virtus *temperantia*, quæ reprimit concupiscentias delectabilium secundum tactum. Firmitas autem præcipue laudem habet et rationem boni in illis in quibus passio maxime movet ad fugam ; et hoc præcipue est in maximis periculis, quæ sunt pericula mortis ; et ideo ex hac parte *fortitudo* ponitur virtus cardinalis, per quam homo circa mortis pericula intrepide se habet. Harum autem quatuor virtutum *prudentia* quidem est in ratione, *justitia* autem est in voluntate, *fortitudo* autem in irascibili, *temperantia* autem in concupiscibili ; quæ solæ potentiæ possunt esse principia actus humani, idest voluntarii. Unde patet ratio virtutum cardinalium, tum ex parte modorum virtutis, quæ sunt quasi rationes formales, tum etiam ex parte materiæ, tum etiam ex parte subjecti.

Ad primum ergo dicendum, quod de prædictis quatuor virtutibus cardinalibus aliqui dupliciter loquuntur. Quidam enim utuntur prædictis quatuor nominibus ad significandum generales modos virtutum, puta omnem cognitionem dirigentem vocantes prudentiam ; omnem rectitudinem adæquantem actus humanos vocantes justitiam ; omnem moderationem refrenantem appetitum hominis a temporalibus bonis vocantes temperantiam ; omnem firmitatem animi stabilientem hominem in bono contra insultum quorumcumque malorum, fortitudinem appellantes. Et ita videtur uti his nominibus Augustinus in lib. de moribus Eccles. (cap. LI et seq.) ; et secundum hoc potest intelligi prædictum verbum Gregorii : quia una harum conditionum ad veram virtutis rationem non sufficit, nisi omnes prædictæ conditiones concurrant. Secundum hoc ergo prædicta quatuor dicuntur quatuor virtutes, non propter diversas species habituum quæ attenduntur secundum diversa objecta, sed secun-

dum diversas rationes formales. Alii vero, sicut Aristoteles in lib. Ethic. (II, cap. VII, et III, cap. V), loquuntur de prædictis quatuor virtutibus secundum quod sunt speciales virtutes determinatæ ad proprias materias; et secundum hoc etiam potest verificari dictum Gregorii : per modum enim cujusdam redundantiæ, prædictæ virtutes sunt circa illas materias in quibus potissime commendantur prædictæ generales quatuor virtutis conditiones. Unde secundum hoc fortitudo temperans est, et temperantia fortis : quia qui potest refrenare appetitum suum ne consequatur concupiscentias delectationum, quod pertinet ad temperantiam, multo magis poterit refrenare motum audaciæ in periculis : et similiter qui potest stare firmus contra pericula mortis, multo magis potest stare firmus contra illecebras voluptatum. Et secundum hoc, id quod est principaliter temperantiæ, transit ad fortitudinem, et e converso; et eadem ratio est in aliis.

Ad secundum dicendum, quod in fine appetitus hominis quiescit; et ideo virtutum theologicarum, quæ sunt circa finem ultimum, principalitas non comparatur cardini, qui movetur; sed magis fundamento et radici, quæ sunt stantia et quiescentia, secundum illud ad Ephes., III, 17 : *In caritate radicati et fundati.*

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in VI Ethic. (cap. V), prudentia est recta ratio agibilium. Agibilia autem dicuntur moralia opera : ut ex his quæ ibi dicuntur, apparet; et ideo prudentia convenit cum moralibus virtutibus quantum ad sui materiam; et propter hoc connumeratur eis, licet quantum ad suam essentiam vel subjectum sit intellectualis.

Ad quartum dicendum, quod sapientia, ex hoc ipso quod non est circa humana, sed circa divina, non communicat cum virtutibus moralibus in materia; unde non connumeratur virtutibus moralibus, ut simul cum eis dicatur cardinalis virtus : quia ipsa ratio cardinis repugnat contemplationi, quia non est sicut ostium, quo intratur ad aliquid aliud; sed magis actio moralis est ostium, per quod ad contemplationem sapientiæ intratur.

Ad quintum dicendum, quod si prædictæ quatuor virtutes accipiantur secundum quod significant generales conditiones virtutum; secundum hoc omnes virtutes speciales de quibus Philosophus tractat in lib. Ethic. (ubi supra), reducuntur ad has quatuor virtutes sicut species ad genus. Si vero accipiantur secundum quod sunt speciales virtutes circa quasdam materias principales; sic aliæ reducuntur ad eas sicut secundarium ad principale, ut eutrapelia, quæ moderatur delectationem ludi, potest reduci ad temperantiam, quæ moderatur delectationes tactus; unde et Tullius in II Rhetoricæ (lib. II de Invent. in fol. 4,

ante finem libri), ponit alias virtutes esse partes harum quatuor. Quod potest intelligi dupliciter : uno modo quod sint partes subjectivæ secundum primum modum sumendi has virtutes; alio modo quod sint partes potentiales, si sumantur secundo modo virtutes prædictæ; sic sensus (1) est pars potentialis, quia non nominat totam virtutem animæ, sed aliquid ejus.

Ad sextum dicendum, quod non est de ratione temperantiæ quod omnes pravas concupiscentias excludat; sed quod temperatus non patiatur aliquas tales concupiscentias vehementes et fortes, sicut patiuntur illi qui non studuerunt concupiscentias refrenare. Paulus igitur patiebatur concupiscentias inordinatas propter fomitis corruptionem; non tamen fortes neque vehementes, quia studebat eas reprimere castigando corpus suum, et in servitutem redigendo; unde vere temperatus erat.

Ad septimum dicendum, quod justitia, per quam ordinamur ad alterum, non est circa passiones proprias : sed circa operationes quibus communicamus cum aliis, sicut sunt emptio et venditio, et alia hujusmodi : temperantia autem et fortitudo sunt circa proprias passiones; et ideo, sicut in homine est una vis appetitiva sine passione, idest voluntas; duæ autem cum passione, idest concupiscibilis et irascibilis : ita est una virtus cardinalis ordinans ad proximum, duæ autem ordinantes hominem ad se ipsum.

Ad octavum dicendum, quod caritas dicitur esse omnis virtus non essentialiter, sed causaliter; quia scilicet caritas est mater omnium virtutum. Semper autem effectus magis multiplicatur quam causa; et ideo oportet aliarum virtutum esse majorem multiplicitatem quam caritatis.

Ad nonum dicendum, quod diversa ratio receptionis potest esse vel ex parte materiæ, quæ receptiva est formæ; et talis diversitas facit diversitatem generis : vel ex parte formæ, quæ diversimode receptibilis est in materia; et talis diversitas facit diversitatem speciei; et ita est in proposito.

Ad decimum dicendum, quod virtutes morales attingunt rationem sicut regulam proximam. Deum autem sicut regulam primam. Res autem specificantur secundum propria et proxima principia, non secundum principia prima.

Ad undecimum dicendum, quod principalis pars hominis est pars rationalis. Sed rationale est duplex : scilicet per essentiam et per participationem; et sicut ipsa ratio est principalior quam vires participantes ratione, ita etiam prudentia est principalior quam aliæ virtutes.

Ad duodecimum dicendum, quod virtutes cardinales dicuntur principaliores omnibus aliis, non quia sunt omnibus aliis perfectiores; sed quia in eis principalius versatur humana vita, et

(1) *Al.* sicut sensus, *item* sic enim sensus.

super eas aliæ virtutes fundantur. Manifestum est autem quod humana vita magis versatur circa justitiam quam circa liberalitatem : utimur enim (1) justitia ad omnes, liberalitate autem ad paucos : ipsa autem liberalitas supra justitiam fundatur : non enim esset liberalis donatio, nisi aliquis daret de suo; per justitiam autem distinguuntur propria ab alienis.

Ad decimumtertium dicendum, quod humilitas firmat omnes virtutes indirecte, removendo quæ bonis virtutum operibus insidiantur, ut pereant; sed in virtutibus firmantur aliæ virtutes directe.

Ad decimumquartum dicendum, quod patientia includitur in fortitudine : nam fortis habet id quod est patientis, ut scilicet non conturbetur ex imminentibus malis; et etiam addit amplius, ut scilicet in mala imminentia exiliat secundum quod oportet.

Ad decimumquintum dicendum, quod ex hoc ipso quod magnanimitas est ornatus aliarum virtutum, manifestatur quod alias virtutes præsupponit, in quibus fundatur; et ex hoc apparet quod aliæ sunt magis principales quam ipsa.

ARTICULUS II. — *Utrum virtutes sint connexæ ; ut qui habet unam, habeat omnes.* (I-II part., quæst. LXV, art. 1.)

Secundo quæritur, utrum virtutes sint connexæ; ut qui habet unam, habeat omnes. Et videtur quod non. Dicit enim Beda super Lucam, quod sancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quam extollantur de virtutibus quas habent. Ergo quasdam habent, et quasdam non habent; non ergo virtutes sunt connexæ.

2. Præterea, homo post pœnitentiam est in statu caritatis : de his autem patitur difficultatem operandi propter consuetudinem præcedentem, ut dicit Augustinus contra Julianum; et sic hujusmodi difficultas videtur provenire ex habitu contrario virtuti, per malam consuetudinem acquisitam, cum quo non potest simul esse virtus ei contraria. Ergo aliquis potest habere unam virtutem, scilicet caritatem, et carebit aliis.

3. Præterea, in omnibus baptizatis caritas invenitur. Sed quidam baptizati non habent prudentiam, ut patet maxime in morionibus et phræneticis, qui non possunt esse prudentes, secundum Philosophum; et etiam in quibusdam adultis simplicibus, qui non bene videntur esse prudentes, cum non sint bene consiliativi, quod est opus prudentiæ. Non ergo qui habet unam virtutem, scilicet caritatem, habet omnes alias.

4. Præterea, secundum Philosophum in VI Ethic. (cap. v), prudentia est recta ratio agibilium, sicut ars est recta ratio factibilium. Sed homo potest habere rectam rationem circa unum genus factibilium, puta circa fabrilia, et non habebit

(1) *Al.* autem.

rectam rationem circa alia (1) artificialia. Ergo etiam potest habere prudentiam circa unum genus agibilium, puta circa justa, et non habebit circa aliud genus, puta circa fortia; et ita poterit habere unam virtutem absque alia.

5. Præterea, Philosophus dicit in IV Eth. (cap. II, non procul a princ.), quod non omnis liberalis est magnificus; et tamen utrumque est virtus, scilicet liberalitas et magnificentia; et similiter dicit, quod aliqui sunt moderati, non tamen magnanimi. Non ergo quicumque habet unam virtutem, habet omnes.

6. Præterea, Apostolus dicit, I ad Corinth., XII, 4 : *Divisiones gratiarum sunt;* et postea subdit : *Alii datur per spiritum sermo scientiæ*, quæ sunt intellectuales virtutes, *alii fides,* quæ est virtus theologica. Ergo aliquis habet unam virtutem, et non habet aliam.

7. Præterea, virginitas est quædam virtus, ut Cyprianus dicit. Sed multi habent alias virtutes qui non habent virginitatem. Ergo non quicumque habet unam virtutem, habet omnes.

8. Præterea, Philosophus dicit in VI Ethic. (cap. VII, a med.), quod Anaxagoram (2) et Thaletem sapientes quidem dicimus, non autem prudentes. Sed sapientia et prudentia sunt quædam virtutes intellectuales. Ergo aliquis potest habere unam virtutem sine aliis.

9. Præterea, Philosophus in eodem lib. (cap. XIII) dicit, quod quidam habent inclinationem ad unam virtutem, et non ad aliam. Potest ergo contingere quod aliquis exercitetur in actibus unius virtutis, et non in actibus alterius. Sed ex exercitio actuum acquiruntur quædam virtutes, ut patet per Philosophum in II Ethic. (cap. I et II). Ergo, saltem, virtutes acquisitæ non sunt connexæ.

10. Præterea, virtus etsi secundum aptitudinem sit annexa; tamen secundum esse perfectum non est annexa, ut dicitur in II Ethic. (cap. I, clarius a 6, ad 13). Manifestum est etiam quod non est a fortuna; quia quæ sunt a fortuna, sunt præter electionem. Relinquitur ergo quod virtus acquiratur (3) in nobis vel a proposito, vel a Deo (4). Sed a proposito (ut videtur) potest acquiri una virtus sine alia : quia unus potest habere intentionem ad acquirendum unam virtutem, et non aliam. Similiter etiam et a Deo ; quia aliquis potest petere a Deo unam virtutem, et non aliam. Ergo omnibus modis una virtus potest esse sine alia.

11. Præterea, finis in moralibus comparatur ad actus virtutum in moralibus, sicut in demonstrativis principia ad conclu-

(1) *Al.* puta circa alia. — (2) *Al.* Anaxagoram quidem. — (3) *Al.* requiratur. (4) *Al.* vel ab alio.

siones. Sed homo potest habere unam conclusionem sine alia. Ergo potest habere unam virtutem sine alia.

12. Præterea, Augustinus dicit in quadam epist. de sententia Jacobi, quod non est divina sententia, qua dicitur : Qui habet unam virtutem, habet omnes ; et quod homo potest habere unam virtutem sine alia, puta misericordiam, et non continentiam ; sicut et in membris corporis unum potest esse illuminatum, sive decorum aut sanum, sine alio. Ergo virtutes non sunt connexæ.

13. Præterea, ea quæ sunt connexa ; aut hoc est ratione principii, aut ratione subjecti, aut ratione objecti. Sed non ratione principii, quod est Deus ; quia, secundum hoc, omnia bona quæ sunt a Deo, essent connexa ; nec etiam ratione subjecti, quod est anima, quia secundum hoc omnes non essent connexæ ; nec iterum ratione objecti, quia per objecta distinguuntur : non est autem idem principium distinctionis et connexionis. Ergo, etc.

14. Præterea, intellectuales virtutes non habent connexionem cum moralibus ; sicut patet maxime de intellectu principiorum, qui potest haberi sine moralibus virtutibus. Sed prudentia est virtus intellectualis, quæ ponitur una cardinalium. Ergo non habet connexionem cum aliis cardinalibus, quæ sunt virtutes morales.

15. Præterea, in patria non erit fides et spes ; sed tantum erit ibi caritas. Ergo etiam in statu perfectissimo virtutes non erunt connexæ.

16. Præterea, Angeli (1), in quibus non sunt virtutes sensitivæ, et similiter animæ separatæ, habent caritatem et justitiam, quæ est perpetua et immortalis ; non autem habent temperantiam et fortitudinem, quia hæ virtutes sunt irrationabilium partium, ut dicitur in III Ethic. (cap. x, in princ.). Ergo virtutes non sunt connexæ.

17. Præterea, sicut sunt virtutes quædam animæ, sunt etiam quædam virtutes corporales. Sed in virtutibus corporalibus non est connexio, quia aliquis habet visum qui non habet auditum. Ergo neque etiam in virtutibus animæ.

18. Præterea, dicit Gregorius super Ezechielem (homil. xv), quod nemo repente fit summus ; et in Psalm. LXXXV, 8, dicitur quod *ibunt de virtute in virtutem*. Non ergo simul acquirit homo virtutes, sed successive ; et ita virtutes non sunt connexæ.

Sed contra est quod Ambrosius dicit super Luc. (lib. V, cap. XXV, paulo a princ., et lib. I de Officiis, cap. I, cir. med.) : *Connexæ sunt et concatenatæ; ut qui unam habuerit, omnes habere videatur.*

Præterea, Gregorius dicit, XXII Mor., quod si una virtus

(1) *Al.* in Angelis.

sine alia habeatur, aut virtus non est, aut perfecta non est. Sed perfectio est de ratione virtutis : virtus enim est perfectio quædam, ut dicitur in VII Physic. (com. XVII et XVIII). Ergo virtutes sunt connexæ.

Præterea, super illud Ezech., I : *Duæ pennæ singulorum jungebantur*, Glossa (ordin. ex Hier.) dicit, quod virtutes sunt conjunctæ ; ut qui una caruerit, alia careat.

Respondeo dicendum, quod de virtutibus dupliciter possumus loqui : uno modo de virtutibus perfectis ; alio modo de virtutibus imperfectis. Perfectæ quidem virtutes connexæ sibi sunt; inperfectæ autem virtutes non sunt ex necessitate connexæ.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cum virtus sit quæ hominem bonum facit, et opus ejus bonum reddit; illa est virtus perfecta quæ perfecte opus hominis bonum reddit, et ipsum bonum facit ; illa autem est imperfecta, quæ hominem et opus ejus reddit bonum non simpliciter, sed quantum ad aliquid. Bonum autem simpliciter in actibus humanis invenitur per hoc quod pertingitur ad regulam humanorum actuum ; quæ quidem est una quasi homogenea et propria homini, scilicet ratio recta ; alia autem est sicut prima mensura transcendens, quod est Deus. Ad rationem autem rectam attingit homo per prudentiam, quæ est recta ratio agibilium, ut Philosophus dicit in VI Ethic. (cap. V). Ad Deum autem attingit homo per caritatem, secundum illud I Joan., IV, 16 : *Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* Sic igitur est triplex gradus virtutum. Sunt enim quædam virtutes omnino imperfectæ, quæ sine prudentia existunt, non attingentes rationem rectam ; sicut sunt inclinationes quas aliqui habent ad aliqua virtutum opera etiam ab ipsa nativitate secundum illud Job., XXXI, 18 : *Ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum.* Hujusmodi autem inclinationes non simul insunt omnibus ; sed quidam habent inclinationem ad unum, quidam ad aliud. Hæ autem inclinationes non habent rationem virtutis ; quia virtute nullus male utitur, secundum Augustinum (lib. I Retract., cap. IX) ; hujusmodi autem inclinationibus potest aliquis male uti et nocive, si sine discretione utatur ; sicut equus, si visu careret, tanto fortius impingeret, quanto fortius curreret. Unde Gregorius dicit in XXII Moral. (cap. I a med., et cap. XXXVI), quod ceteræ virtutes, nisi ea quæ appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt ; unde ibi inclinationes quæ sunt sine prudentia, non habent perfecte rationem virtutis. Secundus autem gradus virtutum est illarum quæ attingunt rationem rectam, non tamen attingunt ad ipsum Deum per caritatem. Hæ quidem aliqualiter sunt perfectæ per comparationem ad bonum humanum ; non tamen sunt simpliciter perfectæ, quia non attingunt ad primam regulam, quæ est ulti-

mus finis, ut Augustinus dicit contra Julianum; unde et deficiunt a vera ratione virtutis; sicut et morales inclinationes absque prudentia deficiunt a vera ratione virtutis. Tertius gradus est virtutum simpliciter perfectarum, quæ sunt simul cum caritate; hæ enim virtutes faciunt actum hominis simpliciter bonum, quasi attingentem usque ad ultimum finem.

Est autem considerandum ulterius, quod sicut virtutes morales esse non possunt absque prudentia, ratione jam dicta; ita nec prudentia potest esse sine virtutibus moralibus; est enim prudentia recta ratio agibilium. Ad ipsam autem rectam rationem in quolibet genere requiritur quod aliquis habeat æstimationem et judicium de principiis, ex quibus ratio illa procedit; sicut in geometricalibus non potest aliquis habere æstimationem rectam, nisi habeat rectam rationem circa principia geometricalia. Principia autem agibilium sunt fines; ex his enim sumitur ratio agendorum. De fine autem habet aliquis rectam existimationem per habitum virtutis moralis; quia, ut Philosophus dicit in III Ethic. (cap. v a med.), qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei; sicut virtuoso videtur appetibile, ut finis, bonum quod est secundum virtutem; et vitioso illud quod pertinet ad illud vitium; et est simile de gustu infecto et sano. Unde necesse est quod quicumque habet prudentiam, habeat etiam virtutes morales; similiter etiam quicumque habet caritatem, oportet quod habeat omnes alias virtutes. Caritas enim est in homine ex infusione divina, secundum illud Rom., v, 5 : *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Deus autem ad quæcumque dat inclinationem, dat etiam formas aliquas, quæ sunt principia operationum et motuum, ad quos res inclinatur a Deo; sicut igni dat levitatem, per quam prompte et faciliter sursum tendit; unde, ut dicitur Sap., VIII, 1, *disponit omnia suaviter.* Oportet igitur quod similiter cum caritate infundantur habituales formæ expedite producentes actus ad quos caritas inclinat. Inclinat autem caritas ad omnes actus virtutum; quia, cum sit circa finem ultimum, importat omnes actus virtutum. Quælibet enim ars vel virtus ad quam pertinet finis, imperat his quæ sunt circa finem; sicut militaris equestri, et equestris frenorum factrici, ut dicitur in I Ethic. (cap. I et II); unde secundum decentiam divinæ sapientiæ et bonitatis, ad caritatem simul habitus omnium virtutum infunduntur; et ideo dicitur I ad Corinth., XIII, 4 : *Caritas patiens est, benigna est, etc.*

Sic ergo, si accipiamus virtutes simpliciter perfectas, connectuntur propter caritatem; quia nulla virtus talis sine caritate haberi potest; et caritate habita omnes habentur. Si autem accipiamus virtutes perfectas in secundo gradu, respectu boni humani, sic connectuntur per prudentiam; quia sine prudentia

nulla virtus moralis esse potest; nec prudentia haberi potest, si cui deficiat moralis virtus. Si tamen accipiamus quatuor cardinales virtutes, secundum quod important quasdam generales conditiones virtutum, secundum hoc habent connexionem, ex hoc quod non sufficit ad aliquem actum virtutis quod adsit una harum conditionum, nisi omnes adsint; et secundum hoc videtur assignare causas connexionis Gregorius, XXI Moralium.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod propter inclinationem quæ est ex natura, vel ex aliquo dono gratiæ, quam habet aliquis magis ad opus unius virtutis quam alterius, contingit quod aliquis promptior est ad actum unius virtutis quam alterius; et secundum hoc dicuntur sancti aliquas virtutes habere, ad quarum actus magis sunt prompti; et aliquas non habere, ad quas sunt minus prompti.

AD SECUNDUM dicendum, quod cum habitus secundum se facit prompte et delectabiliter operari, potest tamen hoc impediri per aliquid superveniens; sicut habens habitum scientiæ interdum impeditur ad ejus usum per somnolentiam vel ebrietatem, vel aliquid hujusmodi. Sic ergo iste qui pœnitet, consequitur cum gratia gratum faciente, caritatem, et omnes alios habitus virtutum; sed propter dispositiones ex actibus priorum peccatorum relictas (1) patitur difficultatem in executione virtutum quas habitualiter recipit; quod quidem non contingit in virtutibus acquisitis per exercitium actuum; per quos simul et contrariæ dispositiones tolluntur, et habitus virtutum generantur.

AD TERTIUM dicendum, quod ille qui baptizatur, simul cum caritate recipit et prudentiam, et omnes alias virtutes; sed de necessitate prudentiæ non est ut homo sit bene consiliativus in omnibus, puta in mercationibus et rebus bellicis, et hujusmodi; sed in his quæ sunt necessaria ad salutem; quod non deest omnibus in gratia existentibus, quantumcumque sint simplices, secundum illud I Joan., III, 27: *Unctio docebit vos de omnibus;* nisi forte in aliquibus baptizatis impediatur actus prudentiæ propter corporalem defectum vel ætatis, sicut in pueris, vel pravæ dispositionis, sicut in morionibus et phræneticis.

AD QUARTUM dicendum, quod artificialia diversorum generum habent principia omnino disparata: et ideo nihil prohibet habere artem circa unum genus eorum, et non circa aliud. Sed principia moralium sunt ordinata ad invicem, ita quod per defectum unius sequeretur etiam defectus in aliis; puta, si quis deficeret ab hoc principio quod est concupiscentias non esse sequendas, quod pertinet ad concupiscentiam, sequeretur interdum quod sequendo concupiscentiam faceret injuriam, et sic violaretur justitia; sicut etiam in una et eadem arte vel

(1) *Al.* teneritas.

scientia, puta in geometria, error unius principii inducit errorem in totam scientiam. Et inde est quod non potest esse aliquis sufficienter prudens circa materiam unius virtutis, nisi sit prudens circa omnes.

Ad quintum dicendum, quod potest dici quod contingit esse aliquem liberalem, sed non magnificum quantum ad actus : quia aliquis parum habens, potest in usu ejus quod habet, exercere actum liberalitatis, non autem magnificentiæ; quamvis aliquis habeat habitum, per quem etiam magnificentiæ actum exerceret, si materia adesset. Et similiter dicendum est de moderantia et magnanimitate. Ista responsio tenenda est omnino in virtutibus infusis. In virtutibus etiam acquisitis per actum, potest dici, quod ille qui acquisivit habitum liberalitatis in usu parvæ substantiæ, nondum acquisito habitu magnificentiæ, sed habito liberalitatis actu, est in proxima dispositione ut acquirat habitum magnificentiæ per modicum actum. Quia igitur in propinquo est ut habeatur, idem videtur ac si haberetur; quia quod parum deest, quasi nihil deesse videtur, ut dicitur in II Physic. (com. LVI).

Ad sextum dicendum, quod sapientia et scientia non accipiuntur in illis verbis Apostoli neque secundum quod sunt virtutes intellectuales, quæ tamen connexionem non habent, ut infra dicetur ; neque secundum quod sunt dona Spiritus sancti, quæ connexionem habent secundum caritatem ; sed secundum quod sunt gratiæ gratis datæ; prout scilicet aliquis abundat scientia et sapientia, ut possit ædificare alios ad fidem et Dei cognitionem, et contradicentes arguere ; unde et Apostolus non dicit : Alii datur sapientia, alii scientia ; sed *alii datur sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ;* unde Augustinus dicit in XIV de Trinit. (cap. v), quod *hujusmodi scientia non pollent fideles plurimi, quamvis ipsa fide polleant.* Fides etiam non accipitur ibi pro fide informi, ut quidam dicunt, quia donum fidei commune est omnibus ; sed accipitur pro quadam fidei constantia, seu certitudine, quæ interdum abundat etiam in peccatoribus.

Ad septimum dicendum, quod virginitas secundum quosdam non nominat virtutem, sed quemdam perfectiorem statum virtutis. Non autem oportet quod quicumque habet virtutem, habeat eam secundum gradum perfectum. Et ideo sine virginitate castitas et aliæ virtutes haberi possunt. Vel, si detur quod virginitas sit virtus, hoc erit secundum quod importat habitum mentis, ex quo aliquis eligit virginitatem conservare propter Christum ; et hic quidem habitus esse potest etiam in his qui carnis integritate carent ; sicut et habitus magnificentiæ potest esse sine magnitudine divitiarum.

Ad octavum dicendum, quod virtutes intellectuales non sunt connexæ ad invicem; et hoc propter tria. Primo quidem, quia quæ sunt circa rerum diversa genera, non sunt coordi-

nata ad invicem, sicut et de artibus dictum est (in solut. ad IV arg.). Secundo, quia in scientiis non convertibiliter se habent principia et conclusiones; ita scilicet quod quicumque habet principia, habeat conclusiones; sicut in moralibus dictum est. Tertio, quia virtus intellectualis non habet respectum ad caritatem (1), per quam ordinatur homo ad ultimum finem. Et ideo hujusmodi virtutes ordinantur ad aliqua particularia bona; puta geometria ad dimetiendum circa abstracta quædam; physica circa mobilia, et sic de aliis. Unde eadem ratione non sunt connexæ qua nec virtutes imperfectæ, ut supra, in corp. art., dictum est.

Ad nonum dicendum, quod quædam virtutes sunt quæ ordinant hominem in his quæ occurrunt in vita humana; sicut temperantia, justitia, mansuetudo et hujusmodi; et in talibus necesse est quod homo, dum exercitatur in actu hujus virtutis, vel simul etiam exerceatur in actibus aliarum virtutum, et tunc acquiret omnes habitus virtutum simul; vel oportet quod bene se habeat in uno et male in aliis; et tunc acquiret habitum contrarium alteri virtuti, et per consequens corruptionem prudentiæ, sine qua nec dispositio, quam acquisivit per actus alicujus virtutis, habet proprie rationem virtutis, ut supra, in corp. art., dictum est. Hujusmodi autem habitibus acquisitis circa ea quæ communiter in vita occurrunt, virtualiter jam habentur quasi in propinqua dispositione si qui alii habitus virtutum sunt, quorum actus occurrant frequenter in conversatione humana; sicut de magnificentia et magnanimitate dictum est, in solut. ad 5 argum.

Ad decimum dicendum, quod virtutes acquisitæ causantur a proposito; et necesse est quod simul causentur in homine qui sibi proponit acquirere unam virtutem; et non acquiret, nisi simul acquirat prudentiam, cum qua omnes habentur, ut dictum est in corp. art. Virtutes autem infusæ causantur immediate a Deo, quæ etiam causantur ex caritate, sicut ex communi radice, ut dictum est in corp. art.

Ad undecimum dicendum, quod in scientiis speculativis non se habent principia convertibiliter ad conclusiones, sicut accidit in moralibus, ut dictum est, in corp. art.; et ideo qui habet unam conclusionem, non necesse est quod habeat aliam. Esset autem necesse, si oporteret, quod quicumque habet principia, haberet conclusiones, sicut est in proposito.

Ad duodecimum dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de virtutibus imperfectis, quæ sunt dispositiones quædam ad actus virtutum; unde et ipsemet probat in VI de Trinitate (cap. vi), connexionem.

Ad decimumtertium dicendum, quod virtutes habent connexionem ratione principii proximi, idest sui generis, quod est

(1) *Al.* ad utilitatem.

prudentia vel caritas; non autem ratione principii remoti et communis, quod est Deus.

Ad decimumquartum dicendum, quod prudentia specialiter inter virtutes intellectuales habet connexionem cum virtutibus moralibus ratione materiæ circa quam est; est enim circa mobilia.

Ad decimumquintum dicendum, quod in patria, deficiente spe et fide, succedent quædam perfectiora, scilicet visio et comprehensio, quæ connectentur caritati.

Ad decimumsextum dicendum, quod in Angelis et animabus separatis non est temperantia et fortitudo ad hos actus ad quos sunt in hac vita, scilicet ad moderandum passiones sensibilis partis; sed ad quosdam alios actus, ut patet per Augustinum in XIV de Trinitate (cap. VIII et IX).

Ad decimumseptimum dicendum, quod potentiæ animæ non se habent convertibiliter cum essentia; quamvis enim nulla potentia animæ possit esse sine essentia, tamen essentia animæ potest esse sine quibusdam potentiis; puta sine visu et auditu propter corruptionem organorum quorum hujusmodi potentiæ proprie sunt actus.

Ad decimumoctavum dicendum, quod non propter hoc homo est summus, quod habet omnes virtutes; sed propter hoc quod habet eas in summo.

ARTICULUS III. — *Utrum omnes virtutes in omne sint æquales.*
(I-II part., quæst. LXVI, art. 2.)

Tertio quæritur, utrum omnes virtutes in homine sint æquales. Et videtur quod non. Dicitur enim I ad Cor., XIII, 13: *Nunc autem manent fides, spes et caritas, tria hæc, major autem horum est caritas*. Sed majoritas excludit æqualitatem. Ergo virtutes in uno homine non sunt æquales.

2. Sed dicendum, quod caritas est major secundum actum, sed non secundum habitum. — Sed contra, Augustinus dicit in lib. de Trinit. (VI, cap. VIII), quod in his quæ non mole magna sunt, idem est esse majus quod melius. Sed habitus caritatis est melior quam habitus aliarum virtutum, quia magis attingit ad Deum, secundum illud I Joan., IV, 16: *Qui manet in caritate, in Deo manet*. Ergo caritas secundum habitum major est quam aliæ virtutes.

3. Præterea, perfectio præcedit suum perfectibile. Sed caritas est perfectio aliarum virtutum, secundum illud Colos., III, 14: *Super omnia autem hæc caritatem habete, quod est vinculum perfectionis;* et I ad Tim., I, 5, dicitur: *Finis autem præcepti caritas*. Ergo est major aliis virtutibus.

4. Præterea, illud quod nihil imperfectionis habet annexum, est perfectius et majus; quia albius est quod est nigro impermixtius. Sed habitus caritatis nihil habet imperfectionis admixtum; quia

fides est de non apparentibus, et spes de non habitis. Ergo caritas, etiam secundum habitum, est perfectior et major quam fides et spes.

5. Præterea, Augustinus dicit in XIX de Civitate Dei (cap. xxv circa med.) : *Virtutes, nisi ad Deum referantur, vitia sunt.* Ex quo potest accipi, quod ratio virtutis perficitur ex ordine ad Deum. Sed caritas propinquius ordinat hominem ad Deum quam aliæ virtutes; quia unit hominem Deo, secundum illud I ad Cor., vi, 17 : *Qui adhæret Deo, unus spiritus est.* Ergo caritas est major virtus quam aliæ.

6. Præterea, virtutes infusæ originem habent ex gratia quæ est earum perfectio. Sed caritas perfectius participat gratiam quam aliæ virtutes : gratia enim et caritas inseparabiliter se concomitantur : fides autem et spes possunt esse sine gratia. Ergo caritas est major aliis virtutibus ; non ergo omnes virtutes sunt æquales.

7. Præterea, Bernardus dicit in I de Consideratione (post medium libri), quod prudentia est materia fortitudinis, quia sine prudentia fortitudo præcipitat. Sed id quod est principium et causa alicujus, est majus et potius eo. Ergo prudentia est major fortitudine ; non ergo omnes virtutes sunt æquales.

8. Præterea, Philosophus dicit in V Ethic. (cap. i), quod justitia est tota virtus ; aliæ autem virtutes sunt secundum partem. Sed totum est majus parte. Ergo justitia est major aliis virtutibus ; non ergo omnes virtutes sunt æquales.

9. Præterea, Augustinus probat in XI super Genes. ad litteram (cap. viii, ix et x) quod si omnia in universo essent æqualia, non essent omnia. Sed virtutes omnes habentur simul, quia sunt connexæ (1), ut supra, art. præced., ostensum est. Non ergo omnes virtutes sunt æquales.

10. Præterea, virtutibus opponuntur vitia. Sed non omnia vitia sunt æqualia. Ergo neque omnes virtutes sunt æquales.

11. Præterea, laus debetur actibus virtutum. Sed quidam magis laudantur de una virtute quam de alia ; unde Cassianus dicit in V de institutione Cœnob. (cap. iv circa princ. illius) : *Alius scientiæ floribus exornatur ; alius discretionis ratione robustius communitur ; alter patientiæ gravitate fundatur ; alius humilitatis, alius continentiæ virtute præfertur.* Non ergo omnes virtutes in uno homine sunt æquales.

12. Sed dicendum, quod ista inæqualitas est secundum actus, non secundum habitus. — Sed contra, secundum Philosophum in I Poster., ea quæ ad aliquid sunt, simul intenduntur. Sed habitus secundum propriam rationem dicitur ad actum ; est enim habitus quo quis agit cum tempus fuerit, ut Augustinus dicit in lib. de bono Conjugali (cap. xxi par. a princ. illius). Si ergo actus unius virtutis in aliquo homine est major

(1) *Al.* non sunt connexæ.

quam actus alterius, sequitur quod etiam habitus sint inæquales.

13. Præterea, Hugo de S. Victore dicit, quod actus augent habitus. Si ergo actus virtutum sunt inæquales ; et habitus virtutum inæquales erunt.

14. Præterea, ita se habet in moralibus habitus virtutis ad actum proprium, sicut in naturalibus forma ad proprium motum vel actionem. Sed in naturalibus, quanto aliquis magis habet de forma, tanto magis habet de operatione vel motu ; quia quod est gravius, velocius tendit deorsum ; et quod est calidius, magis calefacit. Ergo etiam in moralibus actus virtutum inæquales esse non possunt, nisi habitus virtutum fuerint inæquales.

15. Præterea, perfectiones sunt proportionabiles perfectibilibus. Virtutes autem sunt perfectiones potentiarum animæ, quæ sunt inæquales, quia ratio excedit inferiores vires, quibus imperat. Ergo etiam virtutes sunt inæquales.

16. Præterea, Gregorius dicit, XXII Moral. (XXXV Moral. cap. VII, in novis exempl., et homil. XV in Ezech., paulo a princ.) : *Beatus Job incrementa virtutum, quia distincte hominibus superno munere tribui conspexit, gradus vocavit : quoniam per ipsos ascenditur, et ad cœlestia obtinenda venitur*. Sed ubi est incrementum et gradus, non est æqualitas. Ergo virtutes non sunt æquales.

17. Præterea, quæcumque ita se habent quod uno crescente aliud decrescit, oportet quod sint inæqualia. Sed videtur quod caritate crescente, fides decrescat : quia status patriæ, in quo perficietur caritas, opponitur statui viæ, in quo habet locum fides ; uno autem oppositorum crescente, alterum decrescit. Ergo caritas et fides non possunt esse æquales ; non ergo omnes virtutes sunt æquales.

1. Sed contra, Apocal., XXI, dicitur, quod latera civitatis sunt æqualia ; per quæ latera signantur virtutes, secundum Glossam. Ergo virtutes sunt æquales.

2. Præterea, dicit Augustinus in VI de Trinit. (cap. IV) : *Quicumque sunt æquales in fortitudine, æquales sunt in prudentia et temperantia. Si enim dixeris æquales esse istos fortitudine, sed illum præstare prudentia ; sequitur quod hujus fortitudo minus prudens sit. Ac per hoc nec fortitudine æquales erunt ; quando est illius fortitudo prudentior. Atque ita de ceteris virtutibus invenies, si omnes eadem consideratione percurras*. Non autem oporteret eos qui sunt æquales in una virtute, esse æquales in aliis, nisi omnes virtutes in uno homine sint æquales.

3. Præterea, Gregorius dicit super Ezech. quod fides, spes, caritas et operatio sunt æquales. Ergo pari ratione omnes aliæ virtutes sunt æquales.

4. Præterea, Ezech., XLVI, 21, dicitur : *Mensuræ unius*

quatuor erant ; Glossa : *quibus proficimus ad virtutem.* Sed quæ sunt unius mensuræ, sunt æqualia. Ergo omnes sunt æquales.

5. Præterea, Damascenus dicit (lib. III, cap. XIV non procul a fine illius) : *Naturales sunt virtutes, et æqualiter insunt omnibus secundum esse accidentis.* Ergo virtutes secundum suum esse accidentis sunt æquales.

6. Præterea, majoris virtutis actui debetur majus præmium. Si ergo in homine esset una virtus major quam alia, sequeretur quod eidem homini deberetur majus et minus præmium ; quod est inconveniens.

7. Præterea, si simpliciter sequitur ad simpliciter, et magis sequitur ad magis. Sed ad hoc quod una virtus habeatur, sequitur quod omnes habeantur ; quia virtutes sunt connexæ, ut supra, art. præced., dictum est. Ergo ad hoc quod una magis habeatur, sequitur quod omnes magis habeantur ; oportet ergo omnes virtutes esse æquales.

Respondeo dicendum, quod æquale et inæquale dicuntur secundum quantitatem ; unum enim in quantitate æquale dicitur, sicut in qualitate simile, et in substantia idem, ut patet in V Metaph. (com. XV et XXVI). Quantitas autem importat rationem mensuræ ; quæ primo quidem invenitur in numeris ; secundario autem in magnitudinibus ; et quodam alio modo in omnibus aliis generibus, ut patet in IX Metaph. (com. II). In quolibet enim genere id quod est simplicissimum et perfectissimum, est mensura omnium aliorum ; ut in coloribus albedo, et in motibus motus diurnus ; eo quod unaquæque res tanto perfectior est, quanto magis accedit ad primum sui generis principium. Ex quo patet quod perfectio uniuscujusque rei secundum quam attenditur mensuratio ejus, est a primo principio ; similiter quantitas ejus ; et hoc est quod Augustinus dicit in VIII de Trinit. (VI, cap. VIII), quod in his quæ non mole magna sunt, idem est esse melius quod majus. Cum autem cujuslibet formæ non subsistentis esse consistat in eo quod subjecto vel materiæ inest ; dupliciter potest ejus quantitas seu perfectio considerari : uno modo, secundum rationem propriæ speciei ; alio modo, secundum esse quod habet in materia seu subjecto. Secundum quidem rationem propriæ speciei, formæ diversarum specierum sunt inæquales, sed formæ unius speciei quædam quidem possunt esse æquales, quædam autem non. Oportet enim principium specificum accipi in aliquo indivisibili. Differentia enim hujusmodi principii speciem variat ; et ideo, si in hoc principio esset additio vel subtractio, ex necessitate species variaretur ; unde et Philosophus dicit in VIII Metaph. (com. X), quod species rerum sunt sicut numeri, in quibus unitas addita vel subtracta variat speciem. Quædam vero formæ sunt quæ sortiuntur speciem per aliquid suæ es-

sentiæ, sicut omnes formæ absolutæ, sive sint substantiales sive accidentales; et in talibus impossibile est quod in eadem specie secundum hunc modum una forma major alia inveniatur; non enim est una albedo, secundum se considerata, magis albedo quam alia. Quædam vero formæ sunt quæ sortiuntur speciem ex aliquo extrinseco ad quod ordinantur; sicut motus sortitur speciem ex termino; unde unus motus est major alio, secundum propinquitatem vel distantiam a termino : et similiter inveniuntur quædam qualitates quæ sunt dispositiones in ordine ad aliquid; sicut sanitas est quædam commensuratio humorum in ordine ad naturam animalis, quod dicitur sanum; et ideo aliquis gradus commensurationis humorum in leone est sanitas, qui in homine esset infirmitas. Quia ergo secundum gradum commensurationis sanitas non recipit speciem, sed secundum naturam animalis ad quam ordinatur; contingit etiam quod in eodem animali una sanitas est major quam alia, ut dicitur X Eth. (cap. III parum a princ.) : inquantum, scilicet, diversi gradus commensurationis humorum possunt esse, in quibus salvatur convenientia humanæ naturæ; et eodem modo se habet in scientia, quæ recipit unitatem ex unitate subjecti; unde in uno potest esse geometria major quam in alio, inquantum novit plures conclusiones ordinatas ad cognitionem subjecti (1) geometriæ, quod est magnitudo. Similiter etiam secundum quantitatem perfectionis quam habent hujusmodi formæ secundum quod insunt materiæ vel subjecto, quædam formæ unius speciei inæquales esse possunt, inquantum insunt secundum magis et minus; quædam vero magis et minus inesse non possunt. Non enim quæcumque forma dat speciem subjecto cui inest, potest inesse magis et minus; quia, sicut dictum est, principium specificum oportet in indivisibili consistere; quod inde est, quia nulla forma substantialis recipit magis et minus. Similiter etiam si qua forma speciem sortiatur secundum aliquid quod secundum suam rationem est indivisibile, non dicitur secundum magis et minus; et inde est quod binarius, et quælibet alia species numeri quæ specificatur secundum unitatem additam, non recipit magis et minus; eadem ratio est in figuris quæ secundum numerum specificantur, ut triangulus et quadratum; et in quantitatibus determinatis, ut bicubitum et tricubitum; et in relationibus numeralibus, sicut duplum et triplum. Formæ vero quæ neque dant speciem subjecto, neque sortiuntur speciem ex aliquo quod secundum rationem suam sit indivisibile; possunt inesse secundum magis et minus, ut albedo et nigredo, et alia hujusmodi.

Ex his igitur patet, quod dupliciter potest aliquid se ad diversas formas habere circa æqualitatem et inæqualitatem. Quædam enim formæ sunt quæ in eadem specie inæqualitatem

(1) *Al. deest* subjecti.

non recipiunt neque secundum se, ut una earum sit major quam alia ejusdem speciei; neque secundum esse, ut scilicet magis insit subjecto ; et hujusmodi sunt omnes formæ substantiales. Quædam vero inæqualitatem non recipiunt secundum se, sed solum secundum quod insunt subjecto, sicut albedo et nigredo. Quædam vero inæqualitatem recipiunt secundum se, non tamen secundum quod insunt subjecto ; sicut triangulus dicitur major triangulo, eo quod lineæ unius trianguli sunt majores quam alterius, quamvis ordinentur ad aliquid unum specificans ; non tamen una superficies est magis triangula quam alia. Quædam vero sunt quæ recipiunt inæqualitatem et secundum se, et secundum quod insunt subjecto ; sicut sanitas, et scientia, et motus. Est enim motus inæqualis, vel quia majus spatium pertransit, vel quia mobile velocius movetur; similiter etiam scientia est major unius quam alterius, vel quia conclusiones plures novit, vel quia easdem res melius scit ; similiter potest esse sanitas inæqualiter, vel quia gradus commensurationis in uno est propinquior debitæ et perfectæ æqualitati quam in alio ; vel quia circa eumdem gradum commensurationis unus firmius se habet quam alius, et melius.

His igitur visis, circa æqualitatem et inæqualitatem virtutum dicendum est, quod si loquamur de inæqualitate virtutum quæ attenditur secundum se ipsas, sic virtutes diversarum specierum possunt esse inæquales. Cum enim virtus sit dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII Eth. (com. XVII et XVIII) ; illa virtus perfectior et major est quæ ad majus bonum ordinatur ; et secundum hoc virtutes theologicæ, quarum objectum est Deus, sunt aliis potiores ; inter quas tamen caritas est major, quia propinquius Deo conjungit ; et spes major quam fides ; quia scilicet spes aliqualiter movet affectum in Deum ; fides autem facit Deum in homine esse per modum cognitionis. Inter alias autem virtutes prudentia est maxima, quia est moderatrix aliarum ; et post hanc justitia, per quam homo bene se habet non solum in se ipso, sed ad alium ; et post hanc fortitudo, per quam homo propter bonum contemnit pericula mortis ; et post hanc temperantia, per quam homo propter bonum contemnit maximas delectationes corporalium. Sed in eadem specie virtutis non potest hujusmodi inæqualitas inveniri sicut invenitur in eadem specie scientiæ ; quia non est de ratione scientiæ, quod habens aliquam scientiam sciat omnes conclusiones illius scientiæ ; est autem de ratione virtutis, ut habens aliquam, bene se habeat in omnibus quæ ad virtutem illam pertinent. Secundum vero perfectionem vel quantitatem virtutis ex parte illa qua inest subjecto, potest esse inæqualitas etiam in eadem specie virtutis ; inquantum unus habentium virtutem melius se habet ad ea quæ sunt illius virtutis quam alius ; vel propter meliorem dispositionem natura-

lem, vel propter majus exercitium; vel propter melius judicium rationis, vel propter gratiæ donum; quia virtus neque dat speciem subjecto, neque habet aliquid indivisibile in sui ratione, nisi secundum stoicos, qui dicebant, nullum habere virtutem nisi eam haberet in summo; et secundum hoc omnes sunt habentes eamdem virtutem æqualiter. Sed hoc non videtur esse de ratione alicujus virtutis; quia talis diversitas in modo participandi virtutem attenditur secundum prædicta, quæ non pertinent ad rationem alicujus particularis virtutis, puta castitatis, vel similium. Sic igitur in diversis virtutes inæquales esse possunt, et quantum (1) ad diversas species virtutum, et etiam secundum quod insunt subjecto quantum etiam ad unam speciem virtutis; sed in uno et in eodem homine sunt quidem virtutes inæquales secundum quantitatem vel perfectionem quam virtus secundum se habet; secundum vero illam quantatitem et perfectionem quam habet virtus secundum quod inest subjecto, simpliciter quidem oportet omnes virtutes esse æquales, eadem ratione qua et sunt connexæ, quia æqualitas est quædam connexio in quantitate; unde et æqualitatis rationem aliqui assignant secundum quod per quatuor virtutes cardinales intelliguntur quidam generales modi virtutum; et hujusmodi est ratio Augustini in VI de Trinit. (cap. IV). Aliter vero assignari potest secundum dependentiam virtutum moralium a prudentia, et omnium virtutum a caritate; unde ubi est æqualiter caritas, oportet omnes virtutes esse æquales secundum formalem perfectionem virtutis; et eadem ratione de prudentia per comparationem ad virtutes morales. Secundum quid vero possunt virtutes esse inæquales in uno et eodem, sicut et non connexæ, secundum inclinationem potentiæ ad actum, quæ est ex natura, vel ex quacumque alia causa. Et propter hoc quidam dicunt, quod sunt inæquales secundum actum; sed hoc non est intelligendum nisi secundum inæqualitatem inclinationis ad actum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de inæqualitate quæ est et attenditur secundum ipsas virtutes, non de inæqualitate quæ est secundum inesse ipsarum, de qua nunc loquimur. Caritas enim, ut dictum est, secundum se est major omnibus aliis virtutibus; sed tamen, ea crescente, etiam proportionaliter crescunt omnes aliæ virtutes in uno et eodem homine; sicut digiti manus secundum se sunt inæquales, tamen proportionaliter crescunt.

Et similiter dicendum est ad secundum, tertium, quartum, quintum, et sextum; et etiam ad septimum, quod secundum eumdem modum probabat, aliis virtutibus esse fortitudinem majorem. Similiter etiam ad octavum, quod eodem modo procedit de justitia; licet justitia, quæ est tota virtus, non sit illa

(1) *Al.* sequuntur.

justitia quæ ponitur virtus cardinalis. Et similiter etiam dicendum AD NONUM; quia in hoc omnes virtutes homini insunt (1), quod distinguuntur secundum majorem et minorem perfectionem speciei. Et similiter etiam dicendum AD DECIMUM, quia etiam hoc modo vitia sunt inæqualia.

AD UNDECIMUM dicendum, quod unus magis laudatur de una virtute quam de alia propter majorem promptitudinem ad actum.

AD DUODECIMUM dicendum, quod ubi est major habitus, oportet quod sit major actus secundum inclinationem habitus. Potest tamen esse in homine aliquid vel impediens vel disponens ad actum, quod per accidens se habet ad habitum; sicut habitus scientiæ impeditur ne ad actum prodeat, propter ebrietatem; et ideo secundum hujusmodi impedimenta vel auxilia ad agendum, potest quandoque esse augmentum in actu, non existente augmento circa habitum.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod in habitibus acquisitis majus exercitium causat majorem habitum; tamen per accidens potest impediri habitus jam ex pluribus actibus acquisitus, ut non magis possit in actum procedere; sicut dictum est in corp. art.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod in rebus naturalibus, ubi est æqualis forma, potest esse inæqualitas actus propter aliquod impedimentum accidentale.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod potentiæ sunt inæquales secundum se ipsas: inquantum, scilicet, una potentia secundum propriam rationem est perfectior alia; et hoc etiam modo dictum est, quod virtutes sint inæquales.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod virtutes insunt proportionaliter, ut dictum est; unde ex hoc non sequitur quod inæqualiter habeantur.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod status patriæ opponitur fidei, ratione apertæ visionis, quam non consequitur aliquis per augmentum caritatis; unde non oportet quod crescente caritate fides minuatur.

AD PRIMUM vero eorum quæ in contrarium objecta sunt, et SECUNDUM, TERTIUM et QUARTUM patet responsio ex his quæ dicta sunt.

AD QUINTUM dicendum, quod Damascenus intelligit virtutes æqualiter in omnibus esse.

AD SEXTUM dicendum, quod præmium essentiale respondet radici caritatis; et ideo, si etiam detur quod virtutes non sint æquales, tamen idem præmium debebitur uni homini propter identitatem caritatis.

SEPTIMUM concedimus.

(1) *Ita in editione Cosmæ Morelles; Romana vero :* omnes virtutes hominum insunt.

ARTICULUS IV. — *Utrum virtutes cardinales maneant in patria.*
(I-II part., quæst. LXVII, art. 1.)

Quarto quæritur, utrum virtutes cardinales maneant in patria. Et videtur quod non. Dicit enim Gregorius, XVI Moral., quod accidentia vitæ comparata cum corpore transeunt. Non ergo manent in patria.

2. Præterea, habito fine non sunt necessaria ea quæ sunt ad finem; sicut postquam pervenitur ad portum, non necessaria est navis. Sed virtutes cardinales in hoc distinguuntur a theologicis, quod theologicæ habent ultimum finem pro objecto, cardinales autem sunt circa ea quæ sunt ad finem. Ergo quando perventum fuerit ad ultimum finem in patria, non erit necessaria virtus cardinalis.

3. Præterea, sublato fine cessat id quod est ad finem. Sed virtutes cardinales ordinantur ad bonum civile, quod non erit in patria. Ergo neque virtutes cardinales erunt in patria.

4. Præterea, id non dicitur manere in patria, sed magis evacuari, quod non manet secundum propriam speciem, sed solum secundum communem generis rationem; sicut fides dicitur evacuari, quamvis maneat cognitio, quæ est genus ejus. Sed virtutes cardinales non remanent in patria secundum proprias species, secundum quas distinguuntur : dicit enim Augustinus, XII super Genes. ad lit. (cap. XXVI, a med.), quod una ibi et tota virtus est amare quod videris. Ergo virtutes cardinales non manent in patria, sed evacuantur.

5. Præterea, virtutes habent speciem ex objectis, sed objecta virtutum cardinalium non manent in patria : nam prudentia est circa dubia, de quibus est consilium ; justitia autem est circa contractus et judicia ; fortitudo autem est circa pericula mortis; temperantia autem circa concupiscentias ciborum et venereorum; quæ omnia non erunt in patria.

6. Sed dicendum, quod in patria habebunt alios actus. — Sed contra, diversitas ejus quod cadit in definitione alicujus rei, diversificat speciem ejus. Sed actus cadit in definitione habitus : dicit enim Augustinus in lib. de bon. Conjug. (cap. XXI, parum a princ.), quod habitus est quo quis agit cum tempus affuerit. Ergo si sunt diversi actus, erunt et habitus specie differentes.

7. Præterea, secundum Plotinum (in lib. de Virtutibus, cap. II, III, V et VII), ut Macrobius refert, aliæ sunt virtutes purgati animi, et aliæ virtutes politicæ. Sed virtutes purgati animi maxime videntur esse virtutes quæ sunt in patria; virtutes autem quæ sunt hic, sunt virtutes politicæ. Ergo virtutes quæ sunt hic, non manent, sed evacuantur.

8. Præterea, plus distant status beatorum et viatorum, quam status domini et servi, aut viri et mulieris in vita præsenti. Sed secundum Philosophum in I Politic. (cap. VIII), alia est virtus domini, et alia est virtus servi; et similiter alia viri et alia mu-

lieris. Ergo multo magis aliæ sunt virtutes viatorum et beatorum.

9. Præterea, habitus virtutum sunt necessarii ad habilitandum possibilitatem ad actum. Sed hujusmodi habilitatio sufficienter fiet ibi per gloriam. Non ergo erunt necessarii habitus virtutum.

10. Præterea, Apostolus probat, I ad Corinth., XIII, quod caritas est excellentior aliis, quia non evacuatur. Sed fides et spes, quæ evacuantur, sunt nobiliores virtutibus cardinalibus, quia habent nobilius objectum, scilicet Deum. Ergo virtutes cardinales evacuantur.

11. Præterea, virtutes intellectuales sunt nobiliores moralibus, ut patet in VI Ethic. Sed virtutes intellectuales non manent, quia *scientia destruetur*, ut dicitur I Corinth., XIII, 8. Ergo nec virtutes cardinales manebunt in patria.

12. Præterea, sicut Jacobi, I, 4, dicitur, *patientia opus perfectum habet*. Sed patientia non manet in patria nisi secundum præmium, ut dicit Augustinus XIV de Civit. Dei (cap. IX). Ergo multo minus aliæ virtutes morales.

13. Præterea, quædam virtutes cardinales, scilicet temperantia et fortitudo, sunt in potentiis animæ sensitivis : sunt enim irrationabilium partium animæ, ut patet per Philosophum in III Ethic. (cap. X, in princ.). Sed partes animæ sensitivæ neque sunt in Angelis, neque possunt esse in anima separata. Ergo hujusmodi virtutes non sunt in patria neque in Angelis, neque in animabus separatis.

14. Præterea, Augustinus dicit, XIII de Civit. Dei (lib. XXII, in fin.), quod in patria vacabimus, videbimus, amabimus, laudabimus. Sed vacare est actus sapientiæ, videre actus intellectus; amare actus caritatis, laudare actus latriæ. Ergo ista sola erunt in patria, non autem virtutes cardinales.

15. Præterea, in patria erunt homines similes Angelis, ut dicitur Matth., XXII. Sed secundum sobrietatem homines non assimilantur Angelis, ad quos non pertinet cibis et potibus uti. Ergo sobrietas non erit in patria, et pari ratione nec aliæ hujusmodi virtutes.

Sed contra est quod dicitur Sap., I, 15 : *Justitia perpetua est et immortalis.*

Præterea, Sap., VIII, 7, dicitur de divina sapientia quod *sobrietatem et prudentiam docet, justitiam et virtutem, quibus in vita nihil utilius est hominibus*. Sed in patria erit plenissima participatio sapientiæ. Ergo hujusmodi virtutes plenius erunt in patria.

Præterea, virtutes sunt divitiæ spirituales. Sed spiritualium divitiarum major copia est in patria quam in via. Ergo hujusmodi virtutes plenius in patria abundabunt.

Respondeo dicendum, quod in patria manent virtutes cardinales, et habebunt ibi alios actus quam hic, ut Augustinus

dicit, XIII de Trin. (cap. VIII et IX): *Quod nunc agit justitia in subveniendo miseris, quod prudentia in præcavendis insidiis, quod fortitudo in perferendis molestiis, quod temperantia in coercendis delectationibus pravis, non ibi erit, ubi nihil omnino mali erit; sed justitiæ erit regenti Deo subditum esse; prudentiæ, nullum bonum Deo præponere vel æquare; fortitudinis, ei firmissime cohærere temperantiæ, nullo affectu noxio delectari.*

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod, sicut Philosophus dicit in I de Cœlo (text. CXVI), virtus importat ultimum potentiæ. Manifestum est autem, quod in diversis naturis diversum est potentiæ ultimum; quia altioris naturæ est major potentia, ad plura et majora se extendens; et ideo illud quod est virtus uni, non est virtus alteri; puta, hominis virtus determinatur ad ea quæ sunt præcipua in humana vita; sicut temperantia humana est, quod a ratione homo non discedat propter maximas delectationes, sed eas magis secundum rationem moderetur; fortitudo autem humana est, ut propter bonum rationis firmiter stet contra maxima pericula, quæ sunt pericula mortis. Sed quia divinæ potentiæ ultimum non attenditur secundum ista, sed secundum aliquid altius pertinens ad infinitatem potentiæ ejus; ideo fortitudo divina est ejus immobilitas; temperantia erit conversio mentis divinæ ad se ipsam; prudentia autem est ipsa mens divina; justitia autem Dei est ipsa lex ejus perennis.

Est autem considerandum, quod diversa ultima dupliciter accipi possunt; uno modo secundum quod accipiuntur in eadem serie motus; alio modo secundum quod accipiuntur ut omnino disparata, et ad invicem non ordinata. Si igitur accipiantur diversa ultima quæ sub una serie motus ordinantur, esse diversa ultima, faciunt diversas species motus; non autem diversificant speciem principii motivi; eo quod idem est principium motus quod movet a principio usque ad finem; et hujus exemplum accipere possumus in ædificatione, in qua ultimus terminus est forma domus completa: possunt tamen alia ultima accipi secundum complexionem singularum partium domus; unde, ut Philosophus dicit in X Ethic. (cap. IV non procul a princ.), alius specie motus est fundatio domus, quæ terminatur ad fundamentum, et alia columnarum erectio, et alia completa ædificatio; sed tamen ars ædificatoria (1) est una et eadem, quæ est horum trium motuum principium; et idem est in aliis motibus. Si vero accipiantur diversa ultima disparata, quæ non sunt in una serie motus, sed sunt omnino disparata; tunc et motus specie differunt, et principia motiva; sicut alia ars est quæ est principium ædificationis, et constructionis navis.

Sic ergo ubi est idem ultimum specie, est et eadem virtus

(1) *Al.* pars ædificatoria.

secundum speciem, idem actus, sive motus virtutis; sicut patet quod idem ultimum specie est quod attingit temperantia in me et in te, scilicet moderantia circa delectationis tactus; unde nec temperantia nec actus ejus specie differt in me et in te. Ubi vero ultimum quod attingit virtus, nec est in eadem specie, nec sub eadem serie motus continetur, oportet quod sit differentia secundum speciem non solum in actu virtutis, sed etiam in ipsa virtute; sicut patet de istis virtutibus, secundum quod dicuntur de Deo et de homine. Ubi vero ultimum virtutis differt specie (si tamen sub eadem serie motus continetur, ut scilicet ab uno perveniatur in aliud); est quidem actus differens specie, sed virtus est eadem; sicut fortitudinis actus ad aliud ultimum derivatur ante prælium, et ad aliud in ipso prælio, et ad aliud in triumpho; unde alius specie actus est accedere ad bellum, et alius in prælio fortiter stare, et alius iterum de adepta victoria gaudere; et eadem fortitudo est; sicut etiam ejusdem potentiæ actus est amare, desiderare, et gaudere.

Manifestum est igitur ex prædictis, in istomet artic., quod cum status patriæ sit altior quam status viæ, pertingat (1) ad perfectius ultimum. Si igitur ultimum illud ad quod pertingit virtus viæ, ordinetur ad ultimum illud ad quod pertingit virtus patriæ; necesse est quod sit eadem virtus secundum speciem; sed actus erunt differentes. Si autem non accipiatur unum in ordine ad aliud; tunc non erunt eædem virtutes nec secundum actum nec secundum habitum. Manifestum est autem quod virtutes acquisitæ, de quibus locuti sunt philosophi, ordinantur tantum ad perficiendum homines in vita civili, non secundum quod ordinantur ad cœlestem gloriam consequenquendam; et ideo posuerunt, quod hujusmodi virtutes non manent post hanc vitam, sicut de Tullio Augustinus narrat (XIV de Trin., cap. v et IX). Sed virtutes cardinales, secundum quod sunt gratuitæ et infusæ, prout de eis nunc loquimur, perficiunt hominem in vita præsenti in ordine ad cœlestem gloriam; et ideo necesse est dicere, quod sit idem habitus harum virtutum hic et ibi; sed quod actus sunt differentes; nam hic habent actus qui competunt tendentibus in finem ultimum; illic autem habent actus qui competunt jam in fine ultimo quiescentibus.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi virtutes perficiunt hominem in vita activa, sicut in quadam via qua pervenitur ad terminum contemplationis patriæ; et ideo in patria manent secundum actus consummatos in fine.

Ad secundum dicendum, quod virtutes cardinales sunt circa ea quæ sunt ad finem; non quasi in his sit ultimus eorum terminus, sicut ultimus terminus navis est navigatio; sed inquantum, per ea quæ sunt ad finem, habent ordinem ad

(1) *Edit. Rom.* quod pertingat.

finem ultimum ; sicut temperantia gratuita non habet pro finali ultimo moderari concupiscentias tactus, sed hoc facit (1) propter similitudinem cœlestem.

AD TERTIUM dicendum, quod bonum civile non est finis ultimus virtutum cardinalium infusarum, de quibus loquimur, sed virtutum acquisitarum de quibus philosophi sunt locuti, sicut dictum est in corp. art.

AD QUARTUM dicendum, quod nihil prohibet unam et eamdem rem esse finem diversarum virtutum vel artium; sicut conservatio boni civilis est finis et terminus militaris, et legis positivæ ; unde utraque ars vel virtus habet actum suum circa hoc sicut circa finale bonum ; sed militaris, inquantum providet de conservatione boni civilis, secundum quod per fortia certamina ad hoc pervenitur ; sed lex positiva gaudet de eodem, secundum quod per ordinationem legum bonum civile conservatur. Sic igitur fruitio Dei in patria est finis omnium cardinalium virtutum ; et unaquæque gaudet ibi de ea, secundum quod est finis suorum actuum ; et ideo dicitur quod in patria erit una virtus, inquantum erit in subjecto, de qua omnes virtutes gaudebunt ; tamen erunt differentes actus et differentes virtutes secundum diversam rationem gaudendi.

AD QUINTUM dicendum, quod aliquid dicitur esse objectum virtutum dupliciter : uno modo sicut illud ad quod virtus ordinatur sicut ad finem ; sicut summum bonum est objectum caritatis, et beatitudo æterna objectum spei ; alio modo sicut materia circa quam operatur, ut ab ea in aliud tendens ; et hoc modo delectationes coitus sunt objectum temperantiæ ; non enim temperantia intendit hujusmodi delectationibus inhærere ; sed istas delectationes compescendo, tendere in bonum rationis. Similiter fortitudo non intendit inhærere periculis superando pericula, sed consequi bonum rationis ; et idem est de prudentia respectu dubitationum, et de justitia respectu necessitatum hujus vitæ ; et ideo quanto longius ab his fuerit recessum, secundum profectum spiritualis vitæ, tanto erunt perfectiores actus harum virtutum ; quia prædicta verba magis se habent ad has virtutes per modum termini *a quo* quam per modum termini *ad quem*, qui dat speciem.

AD SEXTUM dicendum, quod non omnis differentia actuum demonstrat diversitatem habituum, sicut jam dictum est, in c. art.

AD SEPTIMUM dicendum, quod virtutes purgati animi, quas Plotinus definiebat, possunt convenire beatis ; nam prudentiæ ibi est sola divina intueri ; temperantiæ, cupiditates oblivisci ; fortitudinis, passiones ignorare ; justitiæ, perpetuum fœdus cum Deo habere ; sed virtutes politicæ de quibus ipse loquitur, ordinantur tantum ad bonum civile præsentis vitæ, ut dictum est, in corp. art.

(1) *Al.* sed non facit; *item* sed hoc habet.

Ad octavum dicendum, quod ultima virtutum servi et domini, mulieris et viri non ordinantur in invicem, ut sic ex uno transeatur in aliud; et ideo non est similis ratio.

Ad nonum dicendum, quod ipsa habilitatio gloriæ ad opera virtutum, quæ fiet vel perficietur per gloriam, pertinet ad ipsos habitus virtutum.

Ad decimum dicendum, quod fides ordinatur ad veritatem non apparentem, et spes ad arduum non habitum sicut a quo speciem habent; et ideo, quamvis excellentiores sint virtutibus cardinalibus propter altius objectum, tamen evacuantur, propter hoc quod habent speciem ab eo quod non manet.

Ad undecimum dicendum, quod etiam scientia non destruetur secundum habitum, sed habebit alium actum.

Ad duodecimum dicendum, quod patientia non manebit in patria secundum actum quem habet in via, tolerando scilicet tribulationes; manebit tamen secundum actum convenientem fini; sicut et de aliis virtutibus dictum est, in corp. art.

Ad decimumtertium dicendum, quod quidam dicunt, quod irascibilis et concupiscibilis, in quibus sunt temperantia et fortitudo, sunt in parte superiori, non autem in parte sensitiva. Sed hoc est contra Philosophum in III Ethic. (cap. x in princ.), ubi dicit, quod virtutes sunt irrationabilium partium. Quidam autem dicunt, quod vires sensitivæ partis manent in anima separata vel secundum potentiam tantum, vel secundum actum. Sed hoc non potest esse; quia actus potentiæ sensitivæ non est sine corpore; alioquin anima sensitiva brutorum esset etiam incorruptibilis, quod est erroneum. Cujus autem est actio, ejus est etiam potentia; unde oportet quod potentiæ hujusmodi sint conjunctæ; et ita post mortem non remanent in anima separata actu, sed virtute, sicut in radice; inquantum scilicet potentiæ animæ fluunt ab essentia ejus. Virtutes autem istæ sunt quidem in irascibili quantum ad eorum derivationem; sed secundum originem et inchoationem sunt in ratione et in voluntate; quia principalis actus virtutis moralis est electio, quæ est actus appetitus rationalis: sed ista electio per quamdam applicationem terminatur ad passiones irascibilis et concupiscibilis secundum temperantiam et fortitudinem.

Ad decimumquartum dicendum, quod omnia illa quatuor pertinent ad unumquemque actum virtutum cardinalium per modum finis, inquantum in eis consistit beatitudo cœlestis.

Ad decimumquintum dicendum, quod sobrietas non assimilat nos Angelis secundum actum viæ quem habet circa materiam ciborum et potuum; sed secundum actum patriæ, quem habet circa ultimum finem, sicut et aliæ virtutes.

EXPLICIT TOMUS SECUNDUS

INDEX RERUM

QUÆ IN TOMO SECUNDO CONTINENTUR

DE MALO

QUÆSTIO VI

QUÆSTIO VII

QUÆSTIO VIII

QUÆSTIO IX

QUÆSTIO X

QUÆSTIO XI

QUÆSTIO XII

QUÆSTIO XIII

QUÆSTIO XIV

QUÆSTIO XV

QUÆSTIO XVI

DE SPIRITUALIBUS CREATURIS

QUÆSTIO UNICA

DE ANIMA

QUÆSTIO UNICA

DE UNIONE VERBI INCARNATI

QUÆSTIO UNICA

DE VIRTUTIBUS IN COMMUNI

QUÆSTIO UNICA

DE CARITATE

QUÆSTIO UNICA

DE CORRECTIONE FRATERNA

QUÆSTIO UNICA

DE SPE

QUÆSTIO UNICA

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS

QUÆSTIO UNICA

INDICIS RERUM TOMI SECUNDI FINIS.

Barri-Ducis. — Typis Societatis a Sancto-Paulo nuncupatæ. L. PHILIPONA et Sii — 77.